

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA ANTIGA E MEDIEVAL  
LINHA DE PESQUISA CULTURA E PODER

**DE LEANDRO DE SEVILHA A TAILO DE ZARAGOZA: UM ESTUDO SOBRE A  
PRAXIOLOGIA POLÍTICA NO REINO VISIGODO DE TOLEDO**

CURITIBA, 2015

EVERTON GREIN

**DE LEANDRO DE SEVILHA A TAILO DE ZARAGOZA: UM ESTUDO SOBRE A  
PRAXIOLOGIA POLÍTICA NO REINO VISIGODO DE TOLEDO**

Tese apresentada como requisito para obtenção do título de Doutor em História, pelo Programa de Pós-Graduação do Departamento de História, no Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Dr. Renan Frighetto

CURITIBA, 2015

Catálogo na publicação  
Mariluci Zanela – CRB 9/1233  
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Grein, Everton

De Leandro de Sevilha a Taio de Zaragoza: um estudo sobre a praxiologia política no Reino Visigodo de Toledo / Everton Grein – Curitiba, 2015.

281 f.

Orientador: Prof. Dr. Renan Frighetto

Tese (Doutorado em História) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná.

1. Ciência política. 2. União. 3. Praxiologia política. 4. Visigodos – Educação. 5. Visigodos - Ibérica, Península (Espanha e Portugal) – História. 6. Igreja Católica - Ibérica, Península (Espanha e Portugal) – História.  
I. Título.

CDD 234



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Rua Gal. Carneiro, 460, 7º andar, sala 716, fone/fax + 55 (41) 3360-5086,  
80.060-150, Curitiba, PR, Brasil.

E-mail: cpghis@ufpr.br Website: www.poshistoria.ufpr.br

#### PARECER DA BANCA EXAMINADORA

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná (PPGHIS/UFPR) para realizar a arguição da Tese de Doutorado de **EVERTON GREIN** intitulada: **DE LEANDRO DE SEVILHA À TAIO DE ZARAGOZA: um estudo sobre a praxiologia política no reino visigodo de Toledo**, após terem inquirido o aluno e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO, completando-se assim todos os requisitos previstos nas normas desta Instituição para a obtenção do Grau de Doutor em História.

Curitiba, vinte e quatro de abril de dois mil e quinze.

Prof. Dr. Renan Frighetto (Orientador)  
Presidente da Banca Examinadora

Profa. Dra. Leila Rodrigues da Silva (UFRJ)  
1º Examinador

Prof. Dr. Leandro Duarte Rust (UFMT)  
2º Examinador

Profa. Dra. Adriana Mocalim Souza Lima (PUC/PR)  
3º Examinador

Profa. Dra. Marcella Lopes Guimarães (UFPR)  
4º Examinador

## TABULA GRATULATORIA

O trabalho de tese que ora se propõe à apreciação foi escrito ao longo do período de quatro anos, e durante esta jornada muitos foram os nomes que nela contribuíram e a quem gostaríamos de depositar nossos mais sinceros agradecimentos.

De maneira distinta ao amigo e mestre o professor Dr. Renan Frighetto *uir eloquentissimvs ac doctissimvs*, pela segura orientação desde os momentos iniciais da pesquisa até suas cuidadosas e atentas leituras na forma final deste trabalho. Por sua paciência e dedicação, especialmente por ter me apresentado ao *Taio* com quem nos últimos anos tenho travado longas e pacienciosas conversas e reflexões.

À professora Dra. Fátima Regina Fernandes e à professora Dra. Marcella Lopes Guimarães, de quem tive a grata honra em ter sido também aluno, minhas interlocutoras no mestrado, pelas críticas e sugestões para aprimorar a qualidade do presente trabalho. Também a professora Dra. Adriana Mocelim da Pontifícia Universidade Católica do Paraná pelos conselhos e pontuais observações no nosso trabalho, e pelo pronto aceite em participar de minha banca de qualificação e também pelo pronto aceite de participar de minha banca de defesa. Gostaria ainda de agradecer à professora Dra. Leila Rodrigues da Silva da Universidade Federal do Rio de Janeiro, e ao professor Dr. Leandro Duarte Rust da Universidade Federal do Mato Grosso, ambos por terem aceitado o convite para participar de minha banca de defesa, por suas considerações e observações que em muito engrandeceram as breves considerações expostas nesta pesquisa.

Ao professor Dr. Luís Agustín Garcia Moreno da Universidad de Alcalá de Henares por ter me acolhido em Espanha e aceitado meu trabalho com distinta cordialidade. Pelos meses de leituras e ensinamentos e especialmente pelas sempre pontuais orientações.

À professora Dra. Gisella Ripoll pela amabilidade e gentil atenção aquando de nossa passagem por Barcelona e especialmente por ter nos possibilitado o livre acesso ao acervo e aos arquivos da Biblioteca da Universitat de Barcelona, bem como pelo fornecimento integral de todos os seus artigos, livros e inclusive sua tese de doutoramento. Aos professores Josep Vilella Mansana e Salvador Iranzo Abellán também da Universitat de Barcelona, pela cordial receptividade e principalmente pelas indicações de leitura e intervenções “diplomáticas” no sentido de ampliar o leque de possibilidades de nossa pesquisa.

Ao inestimável amigo professor Dr. Ariel Omar Guance da Universidad Nacional de Córdoba pela sempre cordial atenção e a diligência com que nos atendeu em Buenos Aires

junto ao Instituto de Historia de España “Don Claudio Sánchez Albornoz”, sua paciência e disposição com nosso trabalho foram sempre uma luz e exemplo a serem seguidos.

Também gostaríamos aqui de externar nossos mais sinceros agradecimentos à professora Dra. Adeline Rucquoi da École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris por sua gentileza e amabilidade com que nos recebeu nos momentos iniciais destetrabalho, fornecendo preciosas indicações ao desenvolvimento desta pesquisa quando ainda em sua fase de projeto.À professora Dra. Céline Martin da Université de Bordeaux, a quem recorremos em diversos momentos para dirimir nossas dúvidas acerca da constituição dos poderes na Hispania visigótica, pela gentileza e paciência com que sempre nos atendeu ao longo desta jornada, por suas indicações e pelo envio de muitos materiais de suma ordem.

Ao professor Dr. Paulo Farmhouse Alberto da Universidade de Lisboa, amigo que conheci há pouco tempo, mas o suficiente para se tornar um grande admirador. Obrigado pelos conselhos, pelas leituras e correções das provas dos capítulos, e principalmente pela ponderada diligência com que me atendeu neste curto espaço de tempo.

À Fundação da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior) pelo incentivo e financiamento em todas as etapas desta pesquisa.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná e colegas do NeMed (Núcleo de Estudos Mediterrânicos) da UFPR, com quem tive o privilégio de travar saudáveis embates ao longo dos últimos 10 anos.

Não menos importante, aos nossos queridos amigos os quais não irei nominar para não cair aqui na heresia do esquecimento. A todos, de maneira indistinta, os meus colegas do Departamento de Letras e do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Paraná pelo incentivo e os votos de confiança ao longo desta caminhada. Aos amigos e alunos do Instituto de Filosofia Santo Alberto Magno.

Finalmente, aos meus pais e meus irmãos, pelo cuidado e atenção, pela formação de meu caráter, por sempre nos incentivarem a seguir em frente em todas as situações.

À minha esposa Elenice e ao pequeno Matheus, meu filho, por sempre acreditarem em mim, mesmo quando eu mesmo parecia não acreditar mais, por me resgatarem de mim mesmo quando, perdido e absorvido pelos trabalhos de pesquisa me mostravam que o verdadeiro caminho não estava nas fontes ou nos livros, mas, numa caminhada na tarde de domingo ou num jogo de bola em meio aos brinquedos espalhados pela casa... a vocês dois em especial obrigado.

## DEDICATÓRIA

*Carissimae conjugī,  
dimidium animae meae [...]  
Mathaeus dulcissimo filius  
amor ad infinitum  
D.D.D.*

## EPIGRAFE

*Iure itaque te iam pridem aurea Roma caput  
gentium concupiuit et licet te sibimet eadem  
Romulea uirtus primum uictrix desponderit,  
denuo tamen Gothorum florentissimae gens post  
múltiplices in orbe uictorias certatim rapit et  
amauit, fruiturque hactenus inter regias infulas  
et opes largas imperii felicitate securas [...]*

*Isidorvs Hispalensis. De lavde Spania.* (Edição  
de Rodríguez Alonso, 1975, p.170)



## SUMÁRIO

<b>LISTA DE ABREVIATURA DE EDIÇÕES.....</b>	<b>09</b>
A. Abreviatura utilizadas.....	<b>09</b>
B. Fontes antigas: abreviaturas e edições utilizadas.....	<b>11</b>
<b>LISTA DE MAPAS.....</b>	<b>17</b>
<b>RESUMO.....</b>	<b>18</b>
<b>ABSTRACT.....</b>	<b>19</b>
<b>RESÚMEN.....</b>	<b>20</b>
<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>21</b>
<b>Definições e Métodos.....</b>	<b>32</b>
<b>Panorama Historiográfico.....</b>	<b>36</b>
<b>Fontes.....</b>	<b>44</b>
<b>1. OS GODOS E A REALEZA CRISTÃ NA ANTIGUIDADE TARDIA: A CHRISTIANA CIUILITAS COMO FUNDAMENTO DO REGNUM GOTHORUM.....</b>	<b>52</b>
1.1. Os Godos e a Realeza Cristã na Antiguidade Tardia.....	<b>52</b>
1.2. Leandro de Sevilha.....	<b>84</b>
1.3. Gregório Magno entre o <i>Reino de Deus</i> e o <i>Reino dos Homens</i> .....	<b>90</b>
1.4. Isidoro de Sevilha: a realeza e a imagem do rei.....	<b>97</b>
<b>2. A MONARQUIA VISIGODA CATÓLICA: CONSOLIDAÇÃO E PRAXIOLOGIA POLÍTICA NO SÉCULO VII</b>	<b>103</b>
2.1. A praxiologia política visigótica.....	<b>103</b>
2.2. Chindasvintho e Bráulio de Zaragoza.....	<b>108</b>
2.3. Bráulio de Zaragoza e a significação política da doutrina de Isidoro.....	<b>128</b>
2.4. Taio de Zaragoza.....	<b>133</b>
<b>3. A PRODUÇÃO LITERÁRIA DE TAO</b>	<b>142</b>
3.1. A circulação dos manuscritos na Hispania visigoda no século VII.....	<b>142</b>
3.2. Prolegômenos: a viagem a Roma.....	<b>145</b>
3.3. A Lenda: “Visio Taionis”.....	<b>151</b>
3.4. Epistolae.....	<b>154</b>
3.4.1. Fragmentum Epistolae ad Bravljone Caesaravgvstanvs Episcopi (CPL 1230, <i>Index</i> , 205).....	<b>156</b>
3.4.2. <i>Epistola ad Evgenivm Toletanvm Episcopvm</i> (CPL 1267).....	<b>158</b>
3.4.3. <i>Epistola Praefatio ad Qviricvm Barcinonensem Antistitem</i> .....	<b>161</b>
3.5. Epigrama Operis Subsequentis(CPL 1268, <i>Index</i> 209).....	<b>162</b>
3.6. Sententiarvm Libri Qvinque.....	<b>167</b>
3.7. Opera Dvbia.....	<b>172</b>
<b>4. O PENSAMENTO POLÍTICO VISIGODO E AS UNÇÕES RÉGIAS: DUAS RELEITURAS DE UM VELHO PROBLEMA SOB A LUZ DA PRAXIOLOGIA POLÍTICA.....</b>	<b>176</b>
4.1 O pensamento político visigodo e as primeras unções régias: a tese de Barbero..	<b>176</b>
4.2 A unção régia: pressupostos teóricos e historiográficos.....	<b>190</b>
4.3 Da teoria à praxiologia: a releitura de dois velhos problemas.....	<b>195</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>218</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>228</b>

1. Fontes.....	228
2. Obras de Consulta.....	234
<b>ANEXO1: Fac-símile Epigrama Operis Subsequentis fol.3vb.....</b>	<b>253</b>
<b>ANEXO 2: Fac-símile Epigramma Operis Subsequentis fol.4ra.....</b>	<b>254</b>
<b>ANEXO 3: Fac-símile Epitaphion Antoninae.....</b>	<b>255</b>
<b>ANEXO 4: Cronologia comentada da monarquia visigoda (369-711).....</b>	<b>257</b>

## LISTA DE ABREVIATURAS E EDIÇÕES

### A. Abreviaturas utilizadas

A.H.D.E.: *Anuario de Historia del Derecho Español*

B.A.C.: *Biblioteca de Autores Cristianos*.

BS: *Bíblia Sagrada*.

CC SL: *Corpus Christianorum Series Latina*.

CHE: *Cuadernos de Historia de España*.

CISAM: *Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo*.

CPL: E. Dekkers – A. Gaar (Ed.). *Clavis Patrum Latinorum*, Steenbrugis, 1995.

CSIC: *Consejo Superior de Investigaciones Científicas*.

ES: *España Sagrada*.

GM: L. A. García Moreno. *Prosopografía del reino visigodo de Toledo*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1974 (*Acta Salmanticensia, Filosofía y Letras*, 77).

ISLMAH: M. C. Díaz y Díaz. *Index Scriptorum Latinorum Medii Aevi Hispanorum*. 2 vols. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1958-1959 (*Acta Salmanticensia, Filosofía y Letras*, 13 1-2).

ICERV: J. Vives. *Inscripciones cristianas de la España Romana y Visigoda*. Barcelona: CSIC, 1969 (*Monumenta Hispaniae Sacra, Serie Patristica*, 2; *Biblioteca Histórica de la Biblioteca Balmes*, II, 18).

LLMA: A. Blaise. *Dictionnaire Latin-Français des Auteurs du Moyen Age*. *Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis. Lexicon Latinitatis Medii Aevi (praesertim ad res investigandas pertinens)*. Turnholt: Brepols, 1994.

LV: *Lex Visigothorum (Liber Iudiciorum)*.

MHS: *Monumenta Hispaniae Sacra*.

MGH AA: *Monumenta Germaniae Historica. Auctores Antiquissimi*.

MGH EP: *Monumenta Germaniae Historica. Epistolae*.

MGH LE: *Monumenta Germaniae Historica. Leges*.

MGH SRM: *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores Rerum Merovingicarum*.

PG: J. P. Migne. *Patrologia Graeca*. 161 vols. Paris: 1857-1866 (reimp. Turnholt: Brepols).

PL: J. P. Migne. *Patrologia Latina*. 221 vols. Paris: 1844-1864 (reimp. Turnholt: Brepols).

SLE: J. C. Martín; J. Elfassi; C. Cardelle de Hartmann. *Sources latines de l'Espagne tardo-antique et médiévale (Ve-XIVe siècles). Répertoire bibliographique*. Paris, Éditions du CNRS, 2010.

## B. Fontes antigas: abreviaturas e edições utilizadas

Agostinho de Hipona

- *Aug. Hip. De Ciu. Dei* (CPL 313), - edição de J. P. Migne. PL. Vol.41. Paris: 1865.

Anônimo de Córdoba

- *An. Cord.Chron.*, edição de J. Tailhan. *Anonyme de Cordue. Chronique rime des dernieres rois de Tolède et de la conquête d’Espagne par les Arabes*. Paris: 1885.

Antifonário Visigótico

- *Ant. Vis.* - edição de L. Brou; J. Vives. *Antifonario Visigotico Mozarabe de la Catedral de Léon*. (Monumenta Hispaniae Sacra, Serie Liturgica, Vol.1). Barcelona-Madrid: CSIC, 1959.

Apríngio de Beja

- *Ap. Pac. Trac. Apoc.* (CPL 1093), - edição de R. Gryson. “Apringi Pacensis Episcopi Tractatus in Apocalypsin Fragmenta quae supersunt” In: *Variorum Auctorum commentaria minoria in Apocalypsin Iohannis*. Turnhout: Brepols, 2003 (CCSL 107), pp.31-97.

Blóssio Emílio Dracôncio

- *Blos. Aem. Drac. Carm.* (CPL 1510, 1512 / SLE 53, 1416), - edição de J. M. Díaz de Bustamente. *Draconcio y sus Carmina Profana. Estudio biográfico, introducción y edición crítica*. Santiago de Compostela: Servicio de Publicaciones, 1978.

Bráulio de Zaragoza

- *Braul. Caes. Epi.* (CPL 1230), - edição de L. Riesco Terrero. *Epistolario de San Braulio. Introducción, edición crítica y traducción*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1975 (*Anales de la Universidad Hispalense, Filosofía y Letras*, 31), pp.62-182.

Concílio II de Toledo ano 527

- *Conc. Tol. II a.527* – edição de G. Martínez Díez; F. Rodríguez. *La Colección Canónica Hispana. Concilios Galos. Concilios Hispanos: primera parte*. Madrid: CSIC, 1984 (*Monumenta Hispaniae Sacra, Série Canónica*, 4), pp.345-366.

Concílio III de Toledo ano 589

- *Conc. Tol. III a.589* – edição de G. Martínez Díez; F. Rodríguez. *La Colección Canónica Hispana. Concilios Hispanos: segunda parte*. Madrid: CSIC, 1992 (*Monumenta Hispaniae Sacra, Série Canónica*, 5), pp.49-159.

Concílio IV de Toledo ano 633

- *Conc. Tol. IV a.633* – edição de G. Martínez Díez; F. Rodríguez. *La Colección Canónica Hispana. Concilios Hispanos: segunda parte*. Madrid: CSIC, 1992 (*Monumenta Hispaniae Sacra, Série Canónica*, 5), pp.161-274.

Concílio V de Toledo ano 636

- *Conc. Tol. V a.636* – edição de G. Martínez Díez; F. Rodríguez. *La Colección Canónica Hispana. Concilios Hispanos: segunda parte*. Madrid: CSIC, 1992 (*Monumenta Hispaniae Sacra, Série Canónica*, 5), pp.275-291.

Concílio VI de Toledo ano 638

- *Conc. Tol. VI a.638* – edição de G. Martínez Díez; F. Rodríguez. *La Colección Canónica Hispana. Concilios Hispanos: segunda parte*. Madrid: CSIC, 1992 (*Monumenta Hispaniae Sacra, Série Canónica*, 5), pp.293-336.

Concílio VII de Toledo ano 646

- *Conc. Tol. VII a.646* – edição de G. Martínez Díez; F. Rodríguez. *La Colección Canónica Hispana. Concilios Hispanos: segunda parte*. Madrid: CSIC, 1992 (*Monumenta Hispaniae Sacra, Série Canónica*, 5), pp.337-364.

Concílio VIII de Toledo ano 653

- *Conc. Tol. VIII a.653* – edição de G. Martínez Díez; F. Rodríguez. *La Colección Canónica Hispana. Concilios Hispanos: segunda parte*. Madrid: CSIC, 1992 (*Monumenta Hispaniae Sacra, Série Canónica*, 5), pp.365-485.

Corpus Iuris Civilis

- *Cod. Iust. Nov. Novellae* - edição T. Mommsen. *Corpus Iuris Civilis. Novellae*. Berlim: Weidmann, 1892.

Crônica Albeldense

- *Chron. Alben. Crónica Albeldense*, - edição de J. Gil Fernández; J. L. Moralejo; J. I. Ruiz de la Peña. *Crónicas Asturianas*. Oviedo: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, 1985, pp.151-188.

Crônica Gothorum

- *Chron. Goth. Chronica Gothorum* - edição de F. González Muñoz. *La chronica gothorum pseudo-isidoriana. Ms. Paris BN 6113. Edición crítica, traducción y estudio*. Noia: Toxosoutos, 2000.

Crônica Mozárabe ano 754

- *Chron. Muz. a.754* (CPL 1790), - edição de J. E. López Pereira. *Continuatio Isidoriana Hispana. Crónica Mozárabe de 754*. Estudio, edición crítica y traducción. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro. Caja España de Inversiones. Archivo Histórico Diocesano, 2009.

Crônica Rotense

- *Chron. Rot. Chronica Rotensis* - edição de J. Gil Fernandes; J. L. Moralejo; J. Ruiz de la Peña. *Crónicas Asturianas*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1985, pp.114-148.

Crônica de Zaragoza

- *Chron. Caes. Chronica Cesaraugustana* - edição de T. Mommsen. MGH. *Chronica Minora Saeculi IV. V. VI. VII*. Vol.2, Tomus 11, Berlim, 1894, pp.221-224.

Eugênio II de Toledo

- *Eug. II Tol. Carm.* (CPL 1236), - edição de F. Vollmer. *FL. Merobavdis reliqviae Blossi Aemilii Dracontii Carmina Evgenii Toletani Episcopi Carmina et Epistvlae*. MGH. Auctores Antiquissimi Vol.14. Berlim: 1905, pp.229-270.

Fórmulas Visigóticas

- *Form. Wis.* - edição de J. Gil. *Miscellanea Wisigothica*. Sevilha: Universidad de Sevilha, 1991, pp.70-112.

#### Fredegário

- *Fred. Chron.* - edição de J. M. Wallace-Hadrill. *The fourth book of the Chronicle of Fredegar with its continuations*. New York: Thomas Nelson and Sons, 1960.

#### Gregório de Tours

- *Greg. Tur. Hist. Franc.* - edição de B. Krusch; W. Levinson. MGH SRM vol.1. *Gregorii Episcopi Turonensis Libri Historiarum X*. Hanover, 1951.

- *Greg. Tur. Glor. Conf.* - edição de J. P. Migne. PL. Vol.71. Paris: 1849. (891-992).

#### Gregório Magno

- *Greg. Rom. Epi.* - edição de L. Hartmann. MGH EP. Vol.2. *Gregorii I pape Registrum epistolarum*. Berlim: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1899.

- *Greg. Rom. Dial.* - edição de A. De Vogüé. Vol.2. Paris: Editions Du Cerf, 1980.

#### Horácio Flacco

- *Hor. Epi.* - edição de F. Villeneuve. Paris: Les Belles Lettres, 1955.

- *Hor. Sat.* - edição de F. Villeneuve. Paris: Les Belles Lettres, 1932.

#### Ildefonso de Toledo

- *Ild. Tol. De Vir. Ill.(a)* - edição de C. Codoñer Merino. *De Viris Illustribus de Ildefonso de Toledo. Estudio y edición crítica*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1972.

- *Ild. Tol. De Vir. Ill.(b)* - edição de C. Codoñer Merino; V. Yarza Urquiola. *Ildefonsi Toletani Episcopi. De virginitate Sanctae Mariae. De cognitione baptismi. De itinere deserti. De viris illustribus*. CC SL. Vol. 114a. Turnhouti : Brepols, 2007, pp.485-616.

#### Isidoro de Sevilha

- *Isid. Hisp. Hist. Goth.* - edição de C. Alonso Rodríguez. *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla. Estudio, edición crítica y traducción*. León: Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”. Archivo Historico Diocesano. Caja de Ahorros y Monte Piedad de León, 1975.

- *Isid. Hisp. Etym.* - edição de J. Oroz Reta; M. A. Marcos Casquero. *Etimologías*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, B.A.C., 2004.

- *Isid. Hisp. De Vir. Ill.* - edição de C. Codoñer Merino. *El De Viris illustribus de Isidoro de Sevilla. Estudio y Edición Crítica*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1964.

- *Isid. Hisp. Sent.(a)* - edição de J. Campos Ruiz; I. Roca Meliá. *San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso: Reglas monásticas de la España visigoda: los tres libros de las Sentencias*. Madrid: B.A.C., 1971.

- *Isid. Hisp. Sent.(b)* - edição de P. Cazier. *Isidorvs Hispalensis Sententiae*. CC SL. Vol.111. Brepols: Turnhouti, 1998.

- *Isid. Hisp. Chron.*- edição de J. C. Martín. *Isidorvs Hispalensis Chronica*. CC SL. Vol.112. Brepols: Turnhouti, 2003.

- *Isid. Hisp. De Eccl. Off.*- edição de C. Lawson. *Isidorvs Hispalensis De Ecclesiasticis Officiis*. CC SL. Vol.113. Brepols: Turnhouti, 1989.

#### João de Bicláro

- *Ioh. Bicl. Chron.* (a) - edição de J. Campos. *Juan de Bicláro, obispo de Gerona. Su vida y su obra*. Introducción, texto crítico y comentarios. Madrid: CSIC, 1960.

- *Ioh. Bicl. Chron.* (b) - edição de C. Cardelle de Hartmann. *João de Santarém (Biclarense). Crónica*. Lisboa: Edições Colibri, 2002.

- *Ioh. Bicl. Chron.* (c) - edição de T. Mommsen. MGH AA. Vol.2. Berlim: 1894, pp.207-220.

#### Juliano de Toledo

- *Iul. Tol.Hist. Reg. Wam.* - edição J. N. Hillgarth; W. Levinson; B. Bischoff. *Sancti Iuliani Toletanae Sedis Episcopi. Opera (Pars I)*. CC SL. Vol.95. Turnholt: Brepols, 1976.

#### Juvenal

- *Iuv. Sat.* - edição de P. de Labriolle; F. Villeneuve. *Satires*. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

#### Leandro de Sevilha

- *Lean. Hisp. Pro Fid. Goth.* - edição de F. Rodríguez. *La Colección Canónica Hispana. Vol.5*, Madrid: CSIC, 1992.

- *Lean. Hisp.Hom.In Lau.Eccl.* - edição de F. Rodríguez. *La Colección Canónica Hispana. Vol.5*, Madrid: CSIC, 1992, pp.148-159.

- *Lean. Hisp.De Inst. Uirg.*(a) - edição J. Velázquez Aranas. *De la instrucción de las vírgenes y desprecio del mundo*. Traducción, estudio y notas. Alcalá: Fundación Universitaria Española, 1979, pp.97-174.

- *Lean. Hisp. De Inst. Uirg.*(b) - edição A. C. Vega. “*De Institutione Virginum*” de San Leandro de Sevilla. *Con diez capítulos y medio inéditos*. Scriptores Ecclesiastici Hispano-latini Veteris et Medii Aevi. El Escorial: Typis Augustinianis Monasterii Escorialensis, 1948.

#### Lex Visigothorum

- *LV* - edição de K. Zeumer. MGH LE. Vol.1. Hannover-Leipzig, 1902.

#### Liber Ordinum

- *Lib. Ord.* – edição de M. Ferotin. *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église Wisigothique et Mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*. Roma: Edizioni Liturgiche, 1996.

#### Liciniano de Cartagena

- *Lic. Carth. Epi.* –edição de J. Madoz. *Liciniano de Cartagena y sus cartas. Edición crítica y estudio histórico*. Madrid:Facultades de Teología y Filosofía del Colegio Máximo de Oña, 1948, pp.83-96.



Quirico de Barcelona

- *Quir. Barc. Epi.* – edição de J. P. Migne. PL. Vol.80, col.729-730.

Recaredo Rei dos Godos

- *Rec. Reg. Goth. Epi.* – edição de J. Vives. Epistola Recharedi Regis Gothorum ad Beatum Gregorium Romensem Directa. *Concípios visigóticos e hispano-romanos*. Barcelona-Madrid: CSIC, 1963, pp.144-145.

Redempto de Sevilha

- *Red. Hisp. De obit. Beat. Isid.* - edição J. C. Martín. *Scripta de vita Isidori Hispalensis episcopi: Braulionis Caesaraugustani episcopi Renotatio Librorum domini Isidori; Redempti clerici Hispalensis Obitus beatissimi Isidori Hispalensis episcopi; Vita Sancti Isidori ab auctore anonymo saeculis XI-XII exarata*. CC SL 113B. Turnhout: Brepols, 2006, pp.379-388.

Rodrigo Jiménez de Rada

- *Rud. Xim. Rad.* - edição de J. Fernández Valverde. *Historia de los Hechos de España*. Introducción, traducción, notas e índices. Madrid: Alianza, 1989.

Sisebuto de Toledo

- *Sis. Tol. Vit. Des.* - edição J. Gil. *Vita uel passio sancti Desiderii*. *Miscellanea Wisigothica*. Sevilha: Universidad de Sevilha, 1991, pp.53-68.

- *Sis. Tol. Epi.* - edição J. Gil. *Epistola ad Aduualaldum Regem*. “Sisebuti regis gotorum ad Aduualaldum regem langobardorum et Teodolindam eorum reginam pro fide Xpi per Totilanem directa”. *Miscellanea Wisigothica*. Sevilha: Universidad de Sevilha, 1991, pp.19-27.

Tácito

- *Tac. Hist.*, - edição de C. H. MOORE. *Tacitus. Vol.3: Histories and Annals*. Cambridge – Massachussets – Londres: Harvard University Press, 1969.

- *Tac. Germ.*, - edição de M. HUTTON. *Tacitus. Vol.3: Histories and Annals*. Cambridge – Massachussets – Londres: Harvard University Press, 1969.

Taio de Zaragoza

- *Tai. Caes. Sent.* (a)(CPL 1268), - edição de J. P. Migne. PL. Vol.80. Paris: 1863 (727<sup>a</sup>-990<sup>a</sup>).

- *Tai. Caes. Sent.* (b), - edição de M. Risco. ES. Vol.31. Madrid: 1776, pp.171-544.

- *Tai. Caes. Praef. Ad Quir. Barc. Ant.*, - edição de edição de J. P. Migne. PL. Vol.80. Paris: 1863 (727-730).

- *Tai. Caes. Epi. Ad Eug. Tol. Epis.*, - edição de J. P. Migne. PL. Vol.80. Paris: 1863 (724-728).

Teodomiro de Oriola

- *Teod. Ori.Pacto* - edição de E. A. Llobregat Conesa. *Teodomiro de Oriola. Su vida y su obra*. Alicante: Publicaciones de la Caja de Ahorros Provincial, 1973.

Vidas dos Santos Padres Emeritenses

- *VSPE* (CPL 2069), - edição de A. Maya Sánchez. *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium auctore anonymo*. Turnholti: Brepols, 1992 (CC SL 116).

Virgílio

- *Verg. Aen.* – edição de H. R. Fairclough. *Aeneid. Books 7-12. Appendix Vergiliana*. Cambridge – Massaschusetts – Londres: Harvard University Press, 2000.

**LISTA DE MAPAS**

<b>MAPA 1: Hispania no começo do reinado de Leovigildo.....</b>	<b>56</b>
<b>MAPA 2: Sedes Episcopais Hispano-visigodas coma existência de um bispo ariano</b>	<b>59</b>
<b>MAPA 3: Achados de moedas visigodas correspondentes ao período de 575-713.....</b>	<b>68</b>
<b>MAPA 4: Unificação de Leovigildo (568-586).....</b>	<b>78</b>
<b>MAPA 5: Territórios visigodos no principio do século VII.....</b>	<b>100</b>
<b>MAPA 6: As Províncias Visigodas no século VII.....</b>	<b>110</b>

## RESUMO

Durante mais de quatro décadas a tese de Abilio Barbero sobre a *teoria política visigoda* e as *primeiras uniões régias na Europa Ocidental* desfrutou de um lugar privilegiado entre os estudiosos sobre a temática e suas respectivas derivações na moderna historiografia. De modo bastante abreviado, a tese defendida por Barbero advogava em favor da ideia de que a teoria política visigoda fora obra incontestada de Isidoro, bispo de Sevilha (600-636), que a dispôs através do cânone 75 no IV Concílio de Toledo celebrado no ano 633. O mesmo referido Concílio sugeriria ainda que os reis visigodos seriam submetidos à infusão através do óleo sagrado, confirmando assim sua posição de poder e autoridade em relação aos seus pares como fórmula de sua legitimação. Partindo, portanto, das disposições apresentadas pela obra de Barbero, o presente trabalho de tese é uma tentativa de estabelecer uma releitura deste problema à luz de outra perspectiva historiográfica: a *realeza cristã* compreendida como fruto da *praxiologia política* no Reino visigodo de Toledo no século VII. A opção por este recorte cronológico justifica-se na medida em que nossa proposta consiste em analisar as elaborações teóricas sobre o poder que evidenciaram a estruturação do *Regnum* cristão entre os visigodos. Para tanto, tomamos como marco inicial neste estudo a conversão dos visigodos ao catolicismo no final do século VI, finalizando em meados do século VII com Taio de Zaragoza, quiçá o último representante do florescimento cultural da Hispania pós-isidoriana. Uma vez analisados os processos de concepção teórica da realeza cristã entre os godos, buscamos compreender como se dava a escolha e a legitimação do rei diante a sociedade política – naquele momento, constituída basicamente pela Igreja e a Aristocracia. Deste modo, apresentados de maneira diacrônica, os elementos derivados de uma leitura e apreciação crítica das fontes nos levou, por fim, a determinar o papel constituinte de alguns representantes da *Ecclesia* neste processo. Nas implicações recíprocas no exercício do poder, chegamos a conclusão de que, a teoria política visigótica não emergia como obra unívoca do bispo hispalense, senão, como um processo de longa duração que tomou como base as diferentes formas de relação de poder determinada segundo o contexto específico de sua realização.

**Palavras-chave:** Realeza Cristã, Teoria Política, União, Praxiologia Política, Taio de Zaragoza.

## ABSTRACT

For over four decades, Abilio Barbero's thesis on the *visigothic political theory* and the *first royal ointments in Western Europe* occupied a privileged position among the scholars involved with the theme and its respective derivations in modern historiography. In a very brief way, the thesis defended by Barbero advocated for the idea that the visigothic political theory had undisputedly been the work of Isidoro, bishop of Sevilla (600-636), who presented it by means of the canon law 75 at the 4<sup>th</sup> Toledo Council, celebrated in the year 633. The same Council also suggested that visigothic kings should be submitted to infusion by means of the sacred oil, thus confirming their position of power and authority regarding their peers, as a legitimation formula. Based on the disposed in Barbero's work, this doctoral thesis is an attempt to establish a rereading of the problem in light of another historiographic perspective: *the Christian royalty* understood as a result of *political praxeology* in the visigothic kingdom of Toledo in the 7<sup>th</sup> century. The choice for this chronological cutting is justified because our proposal consists in analyzing theoretical elaborations on power which made the structuring of the Christian *Regnum* among the visigoths evident. We therefore take as initial framework in this study the visigoths' conversion to Catholicism at the end of the 6<sup>th</sup> century, ending in the midst of the 7<sup>th</sup> century with Taio de Zaragoza, probably the last representative of the cultural flourishing of post-Isidorian Hispania. Once the processes of the theoretical conception of the christian royalty among the goths were studied, we sought to understand how the choice and legitimation of the king were made before the political society – at that time, basically constituted by the Church and Aristocracy. Presented diachronically, the elements derived from the reading and critical appreciation of the sources led us, in the end, to determine the constituting role of some representatives of the *Ecclesia* in this process. From reciprocal implications in the exercise of power we conclude that the visigothic political theory did not emerge exclusively by the work of the hispanic bishop, but as a long-term process based on different forms of power relationships which were determined according to their specific realization contexts.

**Keywords:** Christian Royalty, Political Theory, Ointment, Political Praxeology, Taio de Zaragoza.

## RESÚMEN

Durante más de cuatro décadas la tesis Abilio Barbero sobre la *teoría política visigoda* y las *primeras unciones rágias en la Europa Occidental* disfrutó de un lugar privilegiado entre los estudiosos sobre el tema y sus derivaciones en la historiografía moderna. En pocas palabras, el argumento esgrimido por Barbero abogaba a favor de la idea de que la teoría política visigoda fuera obra incontestable de Isidoro, obispo de Sevilla (600-636), que la dispuso a través del canón 75 en el IV Concilio de Toledo celebrado en el 633. El mismo Concilio sugería aún que los reyes visigodos eran sometidos a la infusión a través del óleo sagrado, lo que confirmaría su posición de poder y autoridad en relación a sus pares como una fórmula para su legitimidad. Partiendo, por lo tanto, de las provisiones constituidas por la obra de Barbero, nuestro trabajo de tesis es un intento de establecer una relectura de este problema a la luz de otra perspectiva historiográfica: la *realeza cristiana* entendida como el resultado de la *praxiología política* en el Reino visigodo de Toledo en el siglo VII. La opción de este recorte cronológico se justifica en la medida en que nuestra propuesta es analizar las elaboraciones teóricas sobre el poder que evidenciaron la construcción del *Regnum* cristiano entre los visigodos. Para esto, tomamos como punto de partida en este estudio la conversión de los visigodos al catolicismo a finales del siglo VI, hasta la mitad del siglo séptimo con Tajón Zaragoza, tal vez el último representante del florecimiento cultural de la Hispania post-Isidoriana. Habiendo examinado los procesos de concepción teórica de la realeza cristiana entre los godos, tratamos de entender cómo se daba la elección y la legitimidad del rey ante la sociedad política - en ese momento, básicamente representada por la Iglesia y la aristocracia. Así, de una forma diacrónica, los elementos derivados de un examen crítico en la lectura de las fuentes nos fueron llevados en última instancia, a determinar el papel de algunos representantes *Ecclesia* constituyente este proceso. En las implicaciones recíprocas del poder, llegamos a la conclusión de que la teoría política visigoda no surgió como inequívoca obra del obispo hispalense, sino como un proceso a largo plazo que se basa en las diferentes formas de las relaciones de poder determinadas según el contexto específico de su realización.

**Palabras-clave:** Realeza Cristiana, Teoría Política, Unción, Praxiología Política, Tajón de Zaragoza.

## Introdução

Não é sem apreensão que começamos uma tese sobre a ideia de realeza cristã na *Hispania* visigoda. O que poderíamos ainda dizer sobre esse problema aparentemente já tratado – e diríamos inclusive – à farta pela historiografia especializada nos últimos anos – que pudesse ser renovador na perspectiva histórica e historiográfica? A ideia de realeza cristã não é, portanto, de modo algum, um tema novo. Todavia, mesmo a própria ideia de realeza que se edificaria ao longo do período medieval já nos parece ser tão distinta daquela primitiva noção de realeza tribal que surge com os reinos romano-germânicos – pretensos sucessores do *Imperium Romanum* – a partir do século V de nossa era. Notadamente, duas questões se apresentam de maneira imperativa ao nosso objeto de estudos: a primeira diz respeito à complexidade da definição do período a que se convencionou chamar de Antiguidade Tardia; e em segundo lugar, e não menos importante a própria ideia de *realeza* aplicada ao período que optamos analisar. Assim, passemos à tessitura de ambos os problemas.

Desde a publicação da grande obra de Edward Gibbon *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-1788), os estudos dedicados à compreensão dos elementos que levaram à transição da Antiguidade Clássica à Idade Média ganharam grande atenção por parte da historiografia moderna. Não por acaso, os direcionamentos históricos e historiográficos revelados a partir das reflexões colocadas em causa por Gibbon no final do século XVIII, poderiam atualmente ser sintetizados através de dois grandes eixos suscitados por sua obra: o primeiro deles é justamente a dificuldade que a moderna historiografia apresenta em caracterizar ou mesmo definir os chamados períodos históricos de trânsito a partir de marcos cronológicos; por outro lado, um segundo problema a ser refletido por meio da referida obra do eminente estudioso inglês diz respeito à proliferação de temas, abordagens e perspectivas dos estudos sobre a fase de trânsito acerca dessas duas etapas históricas, a saber, a Antiguidade e o Medievo<sup>1</sup>.

O primeiro problema gerado pela obra de Gibbon – da definição cronológica – esbarra justamente em outro ainda mais amplo e complexo, que é o da definição das

---

<sup>1</sup> Sobre essa questão chamou a atenção pontualmente Walter Pohl (1997), especialmente no que diz respeito ao processo de mudanças políticas ocorridas em Roma no século V com a chegada dos povos bárbaros. Cf. POHL, W. (Ed.). *Kingdoms of the Empire. The integration of the barbarians in Late Antiquity*. Leiden – New York – Köln: Brill Academic Publisher, 1997, em que afirma (p.1): “since Edward Gibbon, more than 200 years ago, wrote his monumental “Decline and fall of the Roman Empire”, the degree of disruption or gradual change at the end of antiquity has been debated. Did Rome fall, or was it only transformed?”, pergunta-se sugestivamente o historiador vienense.

dimensões espaciais a que determinados recortes cronológicos abrangem no sentido da efetividade dos fenômenos históricos. Portanto, colocamo-nos prioritariamente em frente a uma das maiores dificuldades do historiador moderno, que é definir ou mesmo caracterizar os períodos históricos que cingem sua pesquisa, bem como os próprios limites cronológicos e espaciais de seu objeto de estudos a partir de olhares posteriores, numa tentativa de organizar o vivido por outras sociedades. A dimensão do impacto dos acontecimentos no conjunto da sociedade é, de fato, uma questão a ser verificada pelo historiador não somente em seu âmbito cronológico, senão propriamente espacial também. Infelizmente a historiografia atual está ainda embargada pelo peso da tradição renascentista outorgada por Leonardo Bruni (1369-1444)<sup>2</sup> e Flavio Biondo (1388-1463)<sup>3</sup> sobre a visão tripartite da História. Essa perspectiva – ainda que pioneira e não isenta de suas ideologias, fora reforçada sobremaneira por Christopher Keller (1638-1707), estudioso alemão que popularizou essa forma divisão da História Universal. Com efeito, na perspectiva abalizada por Keller, a História seria dividida segundo critérios puramente institucionais e políticos, discriminada em uma visão ocidentalizada e eurocêntrica, através da qual os fatos e eventos se colocam como um encadeamento dos interesses, ganhos e perdas puramente elitistas e sem aparente ou necessária relação entre si.

Este sistema de divisão dos períodos históricos imposto desde o século XV pelo pensamento renascentista e reforçado sobremaneira no século XVII foi, indubitavelmente, a base adotada por Edward Gibbon no final do século XVIII. Contudo, o diferencial deste último em relação aos seus antecessores consiste justamente no fato de que Gibbon, embora adotando a datação proposta por Keller, ao fazê-lo, busca estabelecer de maneira aparentemente satisfatória, nexos entre o passado e presente entre Antiguidade e Idade Média. Debruçando mais sobre os eventos e suas respectivas ligações do que tão somente seus efeitos político-institucionais, nosso autor revela uma intensa trama de intrigas e relações que vão

---

<sup>2</sup>Leonardus Brunus Aretinus ou simplesmente Leonardo de Arezzo foi um filósofo humanista e historiador quem oficialmente utilizou-se pela primeira vez da expressão História Antiga, Medieval e Moderna, cuja nomenclatura fora seguida posteriormente como periodização para a História Universal. Sua obra mais conhecida foi a História da República Florentina (*Historiarum Florentinarum*) escrita em doze volumes, cujo primeiro deles que vem a lume em 1416, e os demais volumes escalonaram-se ao longo das três décadas seguintes, sendo ainda que seu último volume ficou inacabado devido sua morte em 1444. Escreveu ainda “A guerra italiana contra os Godos” (*De Bello Italico adversus gothos*) e outras vinte obras.

<sup>3</sup> Nascido em Forlì em 1388 e falecido em Roma em 1463, Flavio Biondo foi um arqueólogo, filólogo, latinista e humanista italiano. Considerado um dos precursores da arqueologia, Biondo foi o primeiro a fazer uso do termo Idade Média (*Media Aetas*). Entre suas obras históricas a mais importante foi *Historiarum ab inclinatione Romanorum imperii decades* (Décadas de História desde o declínio do Império Romano) escrita em 32 livros desde o saque de Roma pelo rei dos visigodos Alarico I em 410 até o ano de 1442. Essa obra foi publicada em 1483. Ainda que no universo de suas produções históricas propriamente ditas devemos destacar ainda seu a Itália Ilustrada (*Italia Illustrata*) escrita entre 1448 e 1458, mas publicada somente em 1474.



desde seu aspecto social, perpassado pelo religioso e cultural até suas respectivas inferências políticas e estruturais de uma sociedade romana já em uma fase de transformação. Gibbon estabelece como marco inicial do medievo justamente a ‘conversão’ de Constantino ao cristianismo em 312, denotando assim o próprio cristianismo como o alimento e a paralisia do Império.

No início do século XX um historiador da arte austríaco chamado Alois Riegl (1858-1905), pertencente à Escola de Viena, publicou seu *Die spättrömische Kunstindustrie nach den Funden in Österreich*, (A indústria artística do Império Romano tardio segundo as descobertas no Império Austro-húngaro)<sup>4</sup>. Todavia, o conceito *spätantike* (Antiguidade Tardia) parece ter sido mais utilizado pelos próprios historiadores da arte que os historiadores políticos propriamente ditos<sup>5</sup>. De fato, o conceito de Antiguidade Tardia passou a ser utilizado pelos historiadores da política após a Segunda Guerra Mundial, mais precisamente a partir dos anos 1950-1960, quando o termo parece ter ganhado especial atenção dos historiadores no seu sentido lato. Assim parecem nos sugerir determinados títulos de trabalhos de alguns eminentes historiadores alemães como Heinrich Fichtenau<sup>6</sup>, Heinrich Dannenbauer<sup>7</sup>, Eric Auerbach<sup>8</sup>, Hans-Joachim Diesner<sup>9</sup>, e Karl Friedrich Stroheker<sup>10</sup>, para citar alguns deles<sup>11</sup>.

A perspectiva do conceito *Spätantike* gerou modelos explicativos para outros domínios da história, como seria o caso da própria história política no pós-guerra, o que acabou vertendo-se em pelo menos duas grandes linhas interpretativas. De um lado o grupo de

<sup>4</sup> RIEGL, A. *Die Spättrömische Kunstindustrie nach der Funden in Österreich-Ungarn*. Vienna: K.K. Hof- und Staatsdruckeri, 1901.

<sup>5</sup> Assim observa JAMES, E. “The rise and function of the concept “Late Antiquity””. In: *Journal of Late Antiquity*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2008, pp.20-30.

<sup>6</sup> Cf. FICHTENAU, H. *Arenga. Spätantike und Mittelalter im Spiegel von Urkundenformeln*. Graz-Köln: Verlag Hermann Böhlhaus Nachf, 1957. Esta obra comporta uma reflexão de interesse não somente histórico mas também psicológico. Como sugere o próprio título da obra, pensar o ato de escrita medieval (a bem dizer na Antiguidade Tardia e Idade Média) a partir do reflexo gerado pelas fórmulas e documentos diplomáticos mais que puramente relativizar ideias e conceitos jurídicos, é antes relativizar um fenômeno social, civilizacional. Informações compartilhadas do *Instituts für österreichische Geschichtsforschung*. Ergänzungsband XVIII.

<sup>7</sup> DANNENBAUER, H. *Die Entstehung Europas. Von der Spätantike zum Mittelalter. Zweiter Band: Die Anfänge der abendländischen Welt*. Stuttgart: Kohlhammer, 1962. Literalmente: “A formação da Europa. Da Antiguidade Tardia a Idade Média. As origens do mundo ocidental”.

<sup>8</sup> Cf. AUERBACH, E. *Literatursprache und publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*. Bern: Franke Verlag, 1958. Obra da qual existe uma excelente tradução ao inglês realizada por Ralph Manheim: *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 1965.

<sup>9</sup> DIESNER, H-J. *Kirche und Staat im spättrömischen Reich*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1964.

<sup>10</sup> Dentre os diversos trabalhos da vasta obra do estudioso alemão citamos referencialmente: STROHEKER, K. F. *Germanentum und Spätantike*. Zurich und Stuttgart: Artemis Verlag, 1965; e também seu *Der Senatorische Adel im Spätantike Gallien*. Tübingen: Alma Mater, 1948.

<sup>11</sup> Daqui, portanto, a feliz expressão assertiva de MARROU, H-I. *Decadence romaine ou Antiquité Tardive?* Paris: Seuil, 2006, p.13 “[...] seul l’allemand, plus plastique semble avoir fait meilleur accueil à celle de *Spätantike*” (grifo do autor).

historiadores que tem identificado a Antiguidade Tardia como sendo uma época que compreende pelo menos os três últimos séculos do Império Romano do Ocidente, basicamente localizada entre os séculos II e V da era cristã. Talvez o exemplo mais significativo desse viés historiográfico sejam os trabalhos de Peter Brown. Indubitavelmente, Brown pode ser compreendido como um dos mais árdios defensores do conceito de Antiguidade Tardia. Em 1971 publicou seu mais destacado trabalho sobre o conceito *The World of the Late Antiquity*<sup>12</sup>, uma sóbria e vigorosa visão sobre os eventos decorridos entre o governo imperial de Marco Aurélio (século II) até ascensão de Carlos Magno (século VIII). Brown nos apresenta as diferentes transformações ocorridas no entorno da bacia mediterrânica pautando-se basicamente em três eixos: nos aspectos social, cultural e religioso.

O trabalho pioneiro de Brown nos anos 70 trouxe a lume uma inovadora perspectiva na interpretação do homem mediterrânico. Todavia, seu clássico trabalho acerca do conceito de Antiguidade Tardia pode ser ainda complementado com pelo menos dois outros trabalhos do mesmo autor, nomeadamente seus *The Cult of the Saints*<sup>13</sup> publicado no início dos anos 80 e *Society and the holy in Late Antiquity*<sup>14</sup> publicado em 1989<sup>15</sup>. Não poderíamos deixar anida de citar referencialmente seu trabalho *Authority and the sacred* de 1995 que trata dos aspectos gerais da cristianização do mundo romano tardio<sup>16</sup>. Sumariamente, destacamos que um dos mais importantes contributos de Brown para a ideia de Antiguidade Tardia seja justamente essa visão de homem que se constitui a partir da própria sociedade em transformação. O homem social, o homem político e o homem religioso são na prática um mesmo homem que verte como o produto de interações nas quais ele mesmo toma parte, que ao mesmo tempo em que interage neste quadro de profundas transformações, não é indiferente a elas, pelo contrário. O homem da Antiguidade Tardia é resultado direto de todo arcabouço conceitual, ideológico e – diríamos – funcional de seu meio.

<sup>12</sup> Estudo seminal de Peter Brown no qual evidencia o conceito de Antiguidade Tardia. Cf. BROWN, P. *The world of Late Antiquity*. New York: Norton, 1971.

<sup>13</sup> Cf. BROWN, P. *The cult of the saints. Its rise and function in Late Christianity*. Chicago: Chicago University Press, 1981. Obra em que denota a consubstancial diferença entre as experiências religiosas da elite e do vulgo, e de como este aspecto fundamental para o processo de transformação na sociedade tardo antiga.

<sup>14</sup> Caracterizado pelo seu estilo elegante e sóbrio, este livro trata do problema do sagrado na sociedade durante a Antiguidade Tardia. Nele, Brown se debruça sobre um conjunto de elementos aparentemente disformes, mas cujo centro de gravidade é o homem santo. Cf. Especialmente a segunda parte da obra “Society and the Holy” (p.83 e segs.) In: BROWN, P. *Society and the holy in Late Antiquity*. California: California University Press, 1989.

<sup>15</sup> Essas pontuais observações foram feitas por FRIGHETTO, R. *Antiguidade Tardia. Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformações (séculos II-VIII)*. Curitiba: Juruá, 2012.

<sup>16</sup> Pequeno trabalho composto por três ensaios que versam sobre a cristianização do mundo romano, em que se destaca prioritariamente o terceiro e último capítulo intitulado “Arbiters of the holy: the Christian holy men in the Late Antiquity” (p.55-78). BROWN, P. *Authority and the sacred. Aspects of the Christianization of the Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Ainda na linha teórica de Peter Brown outro historiador merece destaque. Trata-se do francês Henri-Irenée Marrou. Embora claramente embargado pela tradição francesa dos *Annales*, Marrou publica nos anos 70 seu derradeiro *Decadence Romaine ou Antiquité Tardive?* Uma obra que se vinculava especialmente às relações entre o paganismo e o cristianismo do período, mas que notadamente traz a ideia não somente da genérica perspectiva de transformação no âmbito das civilizações nascidas no entorno da bacia mediterrânica, mas, sobretudo, da ideia de uma outra civilização, com características próprias. Embora tais caracteres tivessem um elo comum – a bem dizer, o mundo clássico – essa nova civilização detinha elementos muito próprios, que não permitiam mais os historiadores considerar apenas como “romanos tardios” nem mesmo como “nascentes medievais”, mas como uma civilização própria, que não negava o arcabouço de todo seu legado cultural, e ao mesmo tempo era genitora de nova sociedade.

O eminente historiador francês demonstrou, com muita propriedade, as dificuldades em se compreender o conjunto de transformações criadas a partir do cristianismo. Ponderante no pensamento de Marrou (1977), o cristianismo destaca-se, de fato, como o elemento distintivo dessa nova sociedade. Com efeito, a crítica à sua obra reserva-se fundamentalmente ao fato de que ele não aprofunda quaisquer reflexões no sentido político ou social. Todavia, o autor nos apresenta uma sociedade em paulatino processo de transformações, apontando-as a partir de sua interpretação dada através da arte, dos jogos, do vestuário e da espiritualidade. Do mesmo modo, sua visão crítica pode ser complementada a partir de seus estudos sobre Agostinho de Hipona. Tendo defendido sua tese de doutoramento na prestigiosa Sorbone em 1937 com um profícuo estudo sobre Santo Agostinho. Esse volumoso estudo foi publicado posteriormente (1949), e trata-se de um estudo acerca da cultura aos arredores do Império Romano, através de uma personalidade letrada e culta bastante significativa: Agostinho de Hipona. Seu propósito, basicamente, foi interrogar Agostinho como testemunho de seu tempo, como forma de lançar luz – à época – ao parco conhecimento acerca de suas estruturas mentais e também seu comportamento, na tentativa de esclarecer seu ambiente cultural, a origem de seu pensamento e de sua arte. Para Marrou, Agostinho anunciava um novo tipo de homem medieval, um protótipo de homem de um mundo em declínio, já fossilizado, menos fecundo, cuja personalidade encarnava não apenas a representação de um tempo vivido, mas, sobretudo, de uma cultura em transição<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Cf. MARROU, H-I. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: Éditions Du Bocard, 1981. O original é de 1949.

Assim, os trabalhos de Brown (1971) e Marrou (1977) foram determinantes para o surgimento de um grupo de investigadores, a partir do final dos anos 80, que não mais aceitavam o hermético juízo da divisão histórica proposta pelos renascentistas, calcada na ideia de rupturas e descontinuidades entre suas etapas históricas, demarcadas essencialmente por eventos políticos, cujo cerne fora ainda corroborado pela tradição do pensamento iluminista. Com efeito, a crítica à ideia de *declínio* da civilização romana nos séculos IV e V, que a bem da verdade, partia das célebres crises do século III, ganhou força a partir dos trabalhos de Santo Mazzarino<sup>18</sup>, Jean Michel Carrié<sup>19</sup>, Michael Kulikowski<sup>20</sup>, Johann Liebeschuetz<sup>21</sup> e Andrea Giardina<sup>22</sup>. Esse vigoroso grupo de historiadores, tomando em parte o caminho já antes trilhado pelas teses de Brown (1971) e Marrou (1977), atribuíram uma nova interpretação da ideia de Antiguidade Tardia, exatamente a partir de um elemento inerente nos trabalhos dos estudiosos anteriores aos seus – essencialmente de Peter Brown e Henri Marrou– mas que ganharam uma nova interpretação: a inserção do elemento germânico na sociedade romana tardia.

Ainda que muitas vezes os historiadores da Antiguidade Tardia observem o papel desempenhado pelo elemento germânico na sociedade romana especialmente nos séculos IV e V, na prática parecem admitir que as transformações decorridas, caracteristicamente, fossem mudanças na quase unicamente na perspectiva política romana do Baixo Império. Todavia, um olhar mais acurado ao conjunto da sociedade mediterrânica dessa época acaba por denotar que mesmo dentro do prospecto político, e das instituições romanas do período, houve por certo, a dilatação das práticas políticas, sim, mas também e, sobretudo, a edificação de um novo perfil de sociedade. Em outras palavras, o assédio e posteriormente, as incursões bárbaras ocorridas no *limes* romano, principalmente entre os séculos IV e V caracterizou, antes de quaisquer transformações políticas, um profundo processo de interação cultural.

<sup>18</sup> Dentre os diversos trabalhos do destacado estudioso italiano vide MAZZARINO, S. *O fim do mundo antigo*. São Paulo: Martins Fontes, 1991; *Il basso impero. Antico, tardoantico ed era costantiniana*. 2 Vol. Roma: Dedalus, 2003.

<sup>19</sup> Cf. CARRIÉ, J-M. *L'empire Romain en mutation. Des Sévères à Constantin (192-337)*. Paris: Seuil, 1999.

<sup>20</sup> Embora o foco de atenção de Kulikowski seja a Hispania no período final do domínio romano, é interessante notar que, segundo ele, as transformações foram um processo paulatino que atingiu toda a extensão do Império. Com efeito, as mais significativas mudanças no aspecto social ficaram a cargo do cristianismo no século V. Nesse sentido, vide especialmente o capítulo 10: “The impact of Christianity in the fifth century” pp.215-255. KULIKOWSKI, M. *Late Roman Spain and Its Cities*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2004.

<sup>21</sup> LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. *Decline and fall of the roman city*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

<sup>22</sup> Também pertencente à escola italiana, Giardina tem-se destacado nos últimos anos por seu trabalho renovador no campo histórico e historiográfico, especialmente pelos temas relativos a sociedade romana na tardo-antiguidade. À guisa de exemplos, cf. GIARDINA, A. “*Esplosione di Tardoantico*”. In: *Studi Storici*. Vol.40, 1999, pp.157-180.

Justificado desse modo, sugerimos aqui a existência de duas formas de compreensão do conceito de Antiguidade Tardia. A primeira leva em consideração o Império Romano Tardio e todo o conjunto de transformações verificado a partir do governo do imperador Marco Aurélio no século II, corroborado em grande parte pelas crises do século III que levaram a própria sociedade romana a uma paulatina transformação até o século V com a deposição de *Romulus Augustulus*. A segunda forma é justamente aquela que comporta a formação dos reinos romano-bárbaros no Ocidente.

Evidentemente nem todo conceito é unânime quando se trata da comunidade científica. Existem aqueles que não o aceitam como um todo, tecendo assim críticas não apenas ao conceito em si, mas, sobretudo, às formas de interpretá-lo. Esse é o caso de um seleto grupo de estudiosos que se pautam na ideia de *decadênciado* mundo romano essencialmente entre os séculos IV e V. Com efeito, essa mesma ideia de decadência deriva da interpretação de alguns autores do período tardo-antigo, conforme assinalou Brown (1999), e fora motivada fundamentalmente pelo célebre saque de Roma pelas hordas bárbaras lideradas pelo rei visigodo Alarico I no ano 410<sup>23</sup>. De acordo com Silva (2013, p.75) “[...] autores pagãos imputaram na consolidação do cristianismo a fraqueza moral que impedia a efetiva resposta às invasões bárbaras que assolavam a região na primeira metade do século V”<sup>24</sup>. Nesse grupo de críticos que entendem que o conceito de Antiguidade Tardia é uma mera tentativa de se explicar a decadência de Roma parece comungar, dentre outros, Bryan Ward-Perkins, que recentemente publicou seu trabalho intitulado *The fall of Rome and the end of civilization*<sup>25</sup>, cuja perspectiva crítica pautou-se na abordagem de evidências arqueológicas numa tentativa de projetar novamente a ideia de decadência.

Não negamos aqui a importância das observações legadas pelo estudioso – arqueólogo – inglês sobre a noção de Antiguidade Tardia. Contudo, devemos observar, antes de qualquer coisa que, historicamente a sociedade romana mediterrânica dos séculos IV e V apresentou no decorrer de sua história, por certo, rupturas e continuidades (como por exemplo, a ascensão do cristianismo face à antiga religião romana), e do ponto de vista

<sup>23</sup> BROWN, P. “*Tempora Christiana: tempos cristãos*”. In: *Idem. Ascensão do cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Presença, 1999, pp.52-71. Para quem (p.64) “os pagãos começaram a falar em *tempora christiana* “tempos cristãos”; e esta expressão não significava para eles a estabilidade da ordem de Constantino, mas uma nova época de ansiedade a que se sobrepunha uma crise de autoridade, que conduziu à multiplicação de incursões bárbaras nas províncias ocidentais do Império”. (o grifo é do autor).

<sup>24</sup> Veja-se o interessante artigo de síntese sobre o conceito de Antiguidade Tardia de SILVA, P. D. “O debate historiográfico sobre a passagem da Antiguidade à Idade Média: considerações sobre as noções de Antiguidade Tardia e Primeira Idade Média”. In: *Revista Signum*, vol.14, n.1. São Paulo: ABREM, 2013, pp.73-91.

<sup>25</sup> Cf. WARD-PERKINS, B. *The fall of Rome and the end of civilization*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

político-institucional (com a substituição do Império pelos Reinos romano-bárbaros) tais decorrências formataram um novo caráter de sociedade. Inegavelmente houve como dissemos elementos vários na composição dessa sociedade a tal ponto que esses elementos não são, senão, as características mais marcantes da Antiguidade Tardia. Observemos finalmente que o ponto de vista apresentado por Ward-Perkins (2006) é, sobretudo, o ponto de vista mais de um arqueólogo, do que de um historiador propriamente dito. Claro que o trabalho dos arqueólogos é fundamental aos historiadores, contudo, quando se trata de pensar as possíveis transformações sociais sugeridas pelas evidências arqueológicas no âmbito de uma sociedade histórica, ou historicamente constituída, os limites impostos pelo ofício do arqueólogo são mais que suficientes para tal empreita. Todavia, nossa crítica não se dirige somente ao trabalho do arqueólogo, mas também ao do teólogo, do sociólogo e especialmente do filólogo. Assim, como falar em rupturas se da perspectiva histórica verifica-se justamente uma paulatina mudança no *modus vivendis*em que isto factualmente possa ser encarado como ruptura, mas como uma gênese cujo princípio elementar foi a consubstancial transformação da sociedade?<sup>26</sup>

Finalmente, sobre esta etapa histórica a que chamamos convenientemente de *Antiguidade Tardia* devemos admitir – conforme pontualmente observou Marcelo Cândido da Silva – que os historiadores atribuem uma excessiva importância aos marcos cronológicos como sendo contingentes capazes de traduzir as mesmas características de um determinado espaço geográfico durante um longo período de tempo. Todavia, cabe ressaltar aqui é já tempo de superar antigas querelas e admitir que, de fato, houve mudanças que conduziram o mundo antigo a um novo rumo em direção ao medieval, sem que isso signifique fundamentalmente a decadência do antigo frente ao novo. Houve na prática a adaptação da sociedade romana tardia aos novos tempos, e como prova disto temos uma multiplicidade de exemplos que podem ser vislumbrados desde a política, a religiosidade e a arte sim, mas também do conjunto da sociedade, do próprio homem e suas atitudes, sua mentalidade, sua língua, dentre outros elementos não menos importantes.

O presente trabalho, portanto, insere-se justamente dentro desse lapso cronológico – da *Antiguidade Tardia* – e toma como ponto de análise um dos principais reinos romano-germânicos fixado nos antigos territórios do desagregado Império Romano ocidental, referimo-nos ao Reino Visigodo formado na Hispania. Do ponto de vista temporal, nosso

---

<sup>26</sup> Cf. BROWN, P. *The making of late antiquity*. Cambridge-Massachusetts-Londres: Harvard University Press, 1993.

estudo abarca fundamentalmente os séculos VI e VII, período de consolidação do reino visigótico na Hispania.

A estrutura da tese está distribuída em quatro capítulos sendo todos norteados pelo conceito de realeza cristã entre os visigodos no século VII. Embora possa ser vislumbrado de diversos prismas, o nosso tema de pesquisa está inserido numa abordagem que, ao mesmo tempo em que se permite ser distintamente observado a partir de diferentes enfoques, tem prioritariamente um único e mesmo núcleo: os fundamentos e a origem do conceito de realeza cristã entre os godos. O que nos interessa diretamente ao longo do presente estudo é observar a gradual mudança deste conceito desde sua elaboração teórica a partir de mecanismos políticos e religiosos, bem como propor uma nova interpretação a clássica perspectiva apresentada por Abilio Barbero nos anos 70 acerca do *pensamento político visigodo*.

No primeiro capítulo abordamos o processo de construção da realeza cristã entre os godos. Partindo da contribuição de algumas das mais importantes figuras da patrística ocidental, buscamos traçar os aspectos mais relevantes da concepção político-religiosa desses autores como forma de compreensão da ideia da *christiana ciuilitas* como o fundamento do *Regnum Gothorum*. Nosso segundo capítulo analisamos o paulatino enriquecimento do pensamento político visigodo desde a central contribuição do pensamento de Isidoro de Sevilha e a significação política de sua doutrina com seu discípulo Bráulio de Zaragoza. Seguindo aparentemente a mesma linha teórica de Isidoro no que tange à concepção política para o reino visigodo, deparamo-nos com um interessante elemento no pensamento político de Bráulio: a ruptura com a perspectiva isidoriana da monarquia eletiva estabelecida pelo célebre cânone 75 do IV Concílio de Toledo de 633.

Com efeito, isso nos conduziu a outros horizontes em nossos estudos de modo a propormos uma nova interpretação sobre o papel desempenhado pelos bispos visigodos do século VII acerca das concepções políticas para o reino visigodo. De fato, encontramos em Bráulio de Zaragoza uma mudança acelerada de perspectiva e de interpretação com o contributo de seu mestre Isidoro. Assim, mais do que propriamente um estudo voltado para a chamada história das ideias, buscamos compreender a teoria política visigoda pós-isidoriana enquadrada noutra perspectiva: a da praxiologia política como elemento determinante para a elaboração teórica do poder.

Nosso capítulo terceiro trata justamente da questão da praxiologia aplicada à realidade histórica visigoda no século VII. É dizer em outras palavras que, partindo dos aspectos teóricos legados basilarmente por Isidoro de Sevilha e Bráulio de Zaragoza,

chegamos a uma figura determinante nesse quadro de transformações políticas e religiosas da Hispania em época visigoda: Taio, sucessor de Bráulio como bispo de Zaragoza. Assim, partindo das concepções acerca do poder régio exarada fundamentalmente pelo *Livro V* das *Sententiae* de Taio de Zaragoza numa leitura político-institucional do período, projetamos finalmente uma nova interpretação sobre a ideia de realeza cristã entre os godos.

Notadamente, nosso último capítulo trata justamente das implicações teóricas da concepção de realeza cristã advindas do pensamento de Isidoro de Sevilha e de Bráulio de Zaragoza sendo reinterpretadas a partir dos escritos de Taio de Zaragoza. Assim, chegamos ao derradeiro problema do *pensamento político visigodo* proposto por Abílio Barbero do qual propomos, com o presente trabalho, uma releitura. A tese de Barbero acerca do *pensamento político visigodo* e as *primeiras unções régias* teve uma profunda influência na historiografia da Hispania visigoda. Em 1970 Abilio Barbero publica um artigo<sup>27</sup> que dava conta de explicar a origem do pensamento político visigodo a partir da obra de Isidoro de Sevilha como um produto gerado a partir das implicações *a priori*, ou seja, de acordo com Barbero (1992, p.31) o pensamento político isidoriano pode ser qualificado como sendo de “base teórica de uma sociedade e de um Estado pre-feudal”. Ademais, afirma que tal pensamento político, por ser “teórico” num primeiro momento, estava condicionado ao exposto nos Concílios visigóticos – nesse caso ao IV Concílio de Toledo de 633 presidido pelo próprio Isidoro de Sevilha, em que pela primeira vez faz-se referência à consagração do rei através da unção.

O presente trabalho de Tese buscará realizar uma releitura destes posicionamentos expressos por Barbero (1992), pelo que se demonstrará que, pelo contrário, a teoria política na Hispania visigoda foi um elemento derivado do próprio contexto, determinado por uma situação *a posteriori*, o que chamamos de *praxiologiapolítica* (capítulo II), e que, por fim, a primeira menção oficial da consagração do rei por meio da unção foi realizada no VIII Concílio de Toledo com Recesvintho em 653.

Finalmente, esse último capítulo conclui uma trajetória que acreditamos ser um novo olhar acerca de um velho problema: a concepção de realeza para um dos mais importantes reinos romano-germânicos formados nos antigos territórios de domínio imperial no Ocidente, o Reino visigodo. Destacamos por fim que, ao sugerirmos essas interpretações, que de modo algum se espera serem definitivas, pelo contrário, contribuímos também com um sensível e ao mesmo tempo poderoso aspecto dessa ‘nova’ sociedade mediterrânica.

<sup>27</sup> O artigo foi publicado originalmente em BARBERO, A. “El pensamiento político visigodo y las primeras unciones regias en la Europa medieval” In: *Hispania. Revista Española de Historia*, T.30, nº 115, pp.245-326. A edição que apreciamos no presente trabalho encontra-se em BARBERO, A. *La sociedad visigoda y su entorno histórico*. Madrid: Siglo XXI, 1992, pp.1-77.



A Antiguidade Tardia é, portanto, a síntese de um longo processo histórico cujas mudanças devem ser compreendidas como efetivamente a gestação de uma nova sociedade mediterrânea, a mesma que mais tarde Marrou (1977) chamará com todas as razões de ‘*uma outra civilização*’, cujas formas de pensar e atitudes foram ditadas por concepções elaboradas segundo o seu tempo, mas também o foram, em larga medida – o prolongamento de um estado de espírito anterior.

## Definições e Métodos

Em uma célebre passagem de suas *Historiae* (4, 15), Tácito relata a antiga cerimônia com que os *bárbaros* aclamavam seus reis<sup>28</sup>. Todavia, o autor romano não deixa claro se esta prática foi comum entre todos os povos chamados pelos romanos de *bárbaros*, ou mesmo se tais práticas prevaleceram, e ainda, como prevaleceram ao longo de suas respectivas histórias na Antiguidade. Essa mesma passagem pode ainda ser contemporizada a partir de sua, não menos importante e mais detalhada, descrição que faz em sua *Germania* (1, 7), conforme a qual, os reis eram escolhidos *segundo a nobreza*, e os generais *segundo sua força*<sup>29</sup>. Com efeito, Tácito destaca que “[...] o poder dos reis não é ilimitado e irrefreado, os generais antes dão o exemplo do que ordens e são mais admirados se estão preparados e visíveis na linha de frente”<sup>30</sup>.

Do ponto de vista histórico, de acordo com o relato de Tácito acerca da identificação das características fundamentais da instituição monárquica entre os povos bárbaros, parece-nos que pode ser feita aqui três distinções: primeiramente, o “*reik*” era antes de qualquer coisa um chefe militar; em segundo lugar, o rei seria escolhido por sua *nobreza*; e finalmente, a existência da instituição monárquica não dependeria apenas de uma pessoa estável no vértice do poder, mas, sobretudo, do fato que essa pessoa deveria ser dotada de características – *virtudes* – que ao mesmo tempo em que garantisse a irrevocabilidade do seu poder, também fosse a condição da perpetuidade deste mesmo poder. Conjuntamente, esses três elementos seriam a base de formação da ideia de realza que conheceria sua gradual transformação na Antiguidade Tardia, essencialmente entre os séculos V e VIII.

O desdobramento do conceito de *realza* na Antiguidade Tardia, portanto, está condicionado à compreensão desse estatuto desde a Antiguidade Clássica. Observemos assim que, na sua origem, o rei era potencialmente o chefe em armas. Essa condição, somente se modificaria, ao longo da Antiguidade Tardia – como afirmamos anteriormente –, de modo

<sup>28</sup>Tac. Hist., 4, 15: “*Brinno [...] impositusque scuto more gentis et sustinentium umeris vibratus dux deligitur*”. Edição de MOORE, C. H. Tacitus. Vol.3: *Histories and Annals*. Cambridge – Massachusetts – Londres: Harvard University Press, 1969.

<sup>29</sup>Tac. Germ. 1, 7: “*Reges ex nobilitate, duces ex virtute sumunt*”. Tacitus. Vol.1. *Agricola. Germania. Dialogos*. Edição de HUTTON, M. Cambridge – Massachusetts – Londres: Harvard University Press, 1985.

<sup>30</sup>Tac. Germ. 1, 7: “[...] *Nec regibus aut libera potestas, et duces exemplo potius quam imperio, si prompti, si conspicui, si ante aciem agant, admiratione praesunt*”. Uma análise sobre esse aspecto acerca da evolução histórica desse problema no mundo germânico cf. GARCIA MORENO, L. A. “La invasión del 409 en España: nuevas perspectivas desde el punto de vista de los germanos” In: DEL CASTILLO, A. *Ejército y sociedad: cinco estudios sobre el mundo antiguo*. León: Universidad de León, 1986, pp.63-86.

que, segundo Colliva (2004, p.777), “[...] com a fixação e territorialização dos visigodos, francos e longobardos, etc. [o rei] se tornou paulatinamente chefe político”<sup>31</sup>. A eleição do rei estava a cargo, portanto, duma “nobreza de sangue” e seus respectivos séquitos “[...] nos quais encontraríamos inúmeros homens de condição livre unidos a um senhor através de laços de fidelidade e mútua ajuda”<sup>32</sup>. Com efeito, nos reinos romano-germânicos, após os séculos V e VI, o efetivo poder concentrava-se nas mãos de diversos grupos gentílicos (denominados pelas fontes como *sippe*, *gens*, *seniores*, etc.), altamente hostis uns contra os outros, que embora encarregados da escolha do *reik* ao mesmo tempo acabavam minando quaisquer possibilidades de unidade. Esse fato, explica-se, em parte, pela própria constituição do caráter do homem *bárbaro*, cuja experiência secular expressava-se em seu altíssimo senso de autonomia e modo de vida nômade ou seminômade<sup>33</sup>.

Factualmente, a paulatina desagregação política do Império Romano do Ocidente, desde finais do século IV, criou um imenso vazio de poder que fora ocupado, mormente, pelas aristocracias regionais – de origem romana – como, por exemplo, na Gália e na Hispania – que, conjugadas com os grupos germânicos ali estabelecidos criaria as condições para o surgimento da instituição monárquica. Assim, entre os germanos o *reik* assumiu um papel determinante na condução das relações entre esses e o já enfraquecido Império. A figura do chefe militar entre os bárbaros seria corroborada ainda pelo próprio Império Romano, como se pode verificar no caso dos visigodos.

Estabelecidos nas terras imperiais como *foederati*<sup>34</sup> desde o século V, os visigodos seriam investidos de um poder delegado pelo próprio Império na medida em que, como parte desse acordo eles seriam os defensores político-militares da legalidade imperial no

<sup>31</sup> Ainda que discutível em diversos pontos, cf. COLLIVA, P. “Monarquia”. In: BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N. PASQUINO, G. *Dicionário de política*. Vol.2. Brasília: UnB, 2004, pp.776-780. De modo mais pontual sobre a questão cf. FRIGHETTO, R. *Cultura e poder na Antiguidade Tardia Ocidental*. Curitiba: Juruá, 2000, para quem (p.50): “Dentre os membros duma “nobreza de sangue” elegia-se o “rei do povo em armas”, aquele que guiará o povo numa campanha militar”.

<sup>32</sup> Cf. FRIGHETTO, R. *Cultura e poder...op. cit.*, 2000, p.50.

<sup>33</sup> COLLIVA, P. “Monarquia”. In: BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N. PASQUINO, G. *Dicionário de política...op. cit.*, 2004, p.778.

<sup>34</sup> POHL, W. (ed.). *Kingdoms of the Empire. The integration of the barbarians in Late Antiquity*. Leiden – New York – Köln: Brill Academic Publisher, 1997, p. 8: “The terms *foedus*, treaty, and *foederati*, federates, changed their meaning in the course of late antiquity. Modern scholarly use has added yet another layer of meanings. Legal historians have adopted *foedus* as a technical term for a treaty Rome concluded with the barbarians, whereas contemporaries might call any treaty a *foedus*. On the contrary, *foederati* has acquired a more general sense in modern scholarship than it had in late antiquity”. O termo é referido em larga bibliografia, da qual citamos: HEATHER, P. *The Fall of the Roman Empire: A New History of Rome and the Barbarians*. Oxford University Press, 2005, especialmente a p.82 “[...] rendered themselves completely (called in Latin an act of *deditio*) and were the then graciously granted terms in treaty (Latin *foedus*), which made them imperial subjects [...]”; e particularmente ao caso dos visigodos: FRIGHETTO, R. *Cultura e Poder...op. cit.* p.49 “[...] visigodos reconhecidamente *foederati* do Império Romano do Ocidente desde 417-418 [...]”; e também ROUCHE, M. *L'Aquitaine des Wisigoths aux Arabes 418-781. Naissance d'une region*. Paris: E.H.E.S.S., 1979.

Ocidente<sup>35</sup>. Assim, paralelamente ao poder de *ius* exercido pelo Império tínhamos um poder de *facto* exercido pelos reis godos, o que podemos claramente verificar especialmente durante os reinados de Teodorico I (418-451) e Teodorico II (453-466), que empenharam-se na manutenção do *foedus* (acordo) de Walia realizado por volta de 418.

Validamente, a territorialização dos visigodos a partir de meados do século V, mais notadamente durante o reinado de Eurico (466-484)<sup>36</sup>, e a fundação do *Regnum Tolosanum* na antiga Gália romana, representou uma substancial mudança na perspectiva do poder delegado ao rei<sup>37</sup>. Com efeito, naquele momento da história dos godos, o papel do rei passou a constituir-se como a soma dos interesses plurais de pequenos grupos, cuja alternância desses mesmos interesses passa, prioritariamente, a corresponder alguns desses grupos. Com efeito, a condição *sine qua non* para a existência de tal poder, materializado na instituição régia, ficou restringida à correspondência direta e ineliminável desses grupos. Essa espécie de “mediação” de poder gerou concomitantemente uma nova situação tanto para as populações hispano-romanas, herdeiras da antiga aristocracia senatorial do Império Romano, quanto para os próprios godos instalados no antigo espaço de domínio imperial: o poder que, por ser expressão necessária decorrente do interior de um dos grupos tribais, emergia essencialmente como o poder de uma *gens* sobre as demais.

Após a queda do Reino visigodo de Tolosa então liderado por Alarico II (484-507), que culminou na morte do rei visigodo em 507 na Batalha de Vouillé (campos próximos à Poitiers – *Campus Vogladensis*)<sup>38</sup> diante os Francos de Clóvis, os godos fazem sua definitiva

<sup>35</sup> FRIGHETTO, R. *Cultura e Poder...op. cit.* p.55.

<sup>36</sup> O reinado de Eurico (466-484), em seus primeiros anos demarca efetivamente o processo de decomposição do poder imperial romano no Ocidente. Parece ser já um consenso entre os estudiosos que a partir de Eurico o Reino visigodo de Tolosa fortuitamente estendeu seus domínios pelo quadrante sul da Gália chegando até a Península Ibérica, expandindo assim sua esfera de influência e efetivo domínio, que culminaria com o colapso da autoridade imperial romana no Ocidente. Cf. GARCIA MORENO, L. A. *Historia de España Visigoda*. Madrid: Cátedra, 2008, p.68. A hipótese de Garcia Moreno (2008) nos parece ser tributária, em larga medida, da tese de Stroheker (1937), para quem (p.88) “Die tatkräftige Politik Eurichs hatte dem Westgotenreiche in wenigen Jahren einen gewaltigen Umfang. Aus dem kleinen, mit Rom föderierten Staate war einen Großmacht geworden, die sich von der Straße von Gibraltar bis zur Loiremündung und den Alpen erstreckte”. Cf. STROHEKER, K. F. *Eurich. König der Westgoten*. Stuttgart: Kohlhammer, 1937.

<sup>37</sup> Acerca do Reino visigodo de Tolosa cf. JIMÉNEZ GARNICA, A. M. *Nuevas gentes, nuevo Imperio: los Godos y Occidente en el siglo V*. Madrid: UNED, 2010; *Idem*. “Settlement of the Visigoths in the Fifth Century” In: HEATHER, P. (Ed.). *The Visigoths. From the migration period to the seventh century*. Woodbridge: Boydell Press, 1999, pp.93-115; *Idem*. *Orígenes y desarrollo del Reino Visigodo de Tolosa (a.418-507)*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1983; HEATHER, P. “The kingdoms of the Goths” In: *The Goths*. Oxford: Blackwell, 1998, pp.179-215; ROUCHE, M. *L’Aquitaine des Wisigoths aux Arabes...op. cit.*; 1979, pp.19-50; ARCE, J. *Bárbaros y Romanos en Hispania (409-507)*. Madrid: Marcial Pons, 2007.

<sup>38</sup> De tal modo que o anônimo autor da *Crônica de Zaragoza* sentenciou: *Chron. Caes. a. 507: “His diebus pugna Gotthorum et Francorum Blogada facta. Alaricus rex in proelio a Francis interfectus est: regnum Tolosanum destructum est”*. Cf. *Chronica Caesaraugustana Reliquiae*. Edição de Mommsen, T. *Monumenta Germaniae Historica. Chronica Minora Saeculi IV. V. VI. VII*. Vol.2, Tomus XI, Berlim, 1894, pp.221-224. Um

mudança para a antiga província romana da Hispania, primeiramente em *Barcino* (Barcelona), e em seguida para *Toletum* (Toledo)<sup>39</sup>, onde fundam sua nova capital<sup>40</sup>. Não sabemos ao certo quando Toledo tornou-se a capital do Reino visigodo<sup>41</sup>, entretanto, é fato reconhecido por alguns estudiosos<sup>42</sup> que em meados do século VI (546) já fosse possível se falar em *urbe regia*.

Em *Toletum* se formaria, portanto, o novo Reino visigodo até a irrupção árabo-bérbere de 711. De modo pontual, a religiosidade cristã propiciou o desenvolvimento de um período marcado pelos embates entre cristãos e não cristãos, cujo papel desempenhado por esses mesmos autores seria determinante: era ao mesmo tempo o nascimento da realeza

---

importante estudo sobre a Batalha de Vouillé é o de MATHISEN, R. W.; SHANZER, D. (Eds.). *The Batle of Vouillé, 507 CE: where France began*. Boston-Berlim: Walter de Gruyter Editora, 2012, especialmente as pp.43-62 “Vouillé, Voulon, and the location of the Campus Vogladensis” por Ralph Mathisen.

<sup>39</sup> A derrota e a morte do monarca visigodo Alarico II (484-507), juntamente com a perda dos territórios galos (com exceção a Septimânia que permaneceu sob o domínio visigótico) para os francos de Clóvis em Vouillé, as cercanias de Poitiers em 507, são consideradas como a “pedra fundamental” do reino visigodo da Hispania. Contudo, é importante matizar as palavras de María Valverde Castro, para a quem, o assentamento com caráter definitivo do povo visigodo na Península Ibérica de modo algum supôs uma mera mudança de cenário geográfico. O desaparecimento da entidade política visigótica de Tolosa, até então dominante no sul da Gália, aparentemente forte e em plena expansão, teve como consequência um período de debilidade política e incertezas. Cf. VALVERDE CASTRO, M. R. *Ideología, Simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2000, p. 127, aonde assevera a autora que “la grave crisis por la que atravesó la institución monárquica visigoda durante las tres primeras décadas del s. VI en las que los territorios galos continuaron constituyendo el centro político del reino, hizo necesario que, tras materializarse el desplazamiento definitivo a suelo hispánico, tuviera que operarse una completa reestructuración de la organización política visigoda, única vía posible para que pudiera verificarse el dominio efectivo del territorio peninsular”.

<sup>40</sup> Sobre a escolha de Toledo como capital cf. VELÁZQUEZ, I.; RIPOLL, G. “*Toletum*, la construcción de una *urbs regia*” In: RIPOLL, G.; GURT, J. M. *Sedes Regiae (ann.400-800)*. Barcelona: Reial Acadèmia de Bones Lletres, 2000, pp.521-578, no qual afirmam as autoras (p.521) que “el establecimiento de la *urbe regia* de un reino en un lugar concreto no es nunca un hecho casual o arbitrario, sino que se debe a la confluencia de diversos factores que lo favorecen, unos de carácter general, histórico, que podrían calificarse de básicos o permanentes, como pueden ser la ubicación geográfica, o la propia historia de la ciudad, y otros coyunturales, como razones de tipo militar, defensivo o ofensivo, que, en momentos concretos hacen conveniente el asentamiento en un lugar determinado”; Acerca do povoamento de Toledo em época visigoda, e em especial nos séculos VI e VII, vide BARROSO CABRERA, R. *et all.* “La articulación del territorio toledano entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media (ss. IV al VIII d.C.)” In: CABALLERO ZOREDA, L.; MATEOS CRUZ, P.; CORDERO RUIZ, T. (Eds.). *Visigodos y Omeyas. El territorio*. Madrid / Mérida: CSIC / Instituto de Arqueología de Mérida, 2012, pp.263-304; BARROSO CABRERA, R.; CARROBLES, J.; MORÍN, J. *Toledo y su provincia en época visigoda*. Toledo: Diputación Provincial de Toledo, 2010; CARROBLES SANTOS, J. “Toledo 285-546. Los orígenes de la capitalidad visigoda” In: CARROBLES SANTOS, J. *et all. Regia Sedes Toletana. La topografía de la ciudad de Toledo en la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*. Diputación Provincial de Toledo, 2007, pp.43-92.

<sup>41</sup> Ainda que para alguns historiadores seja fato consumado que, por volta de novembro de 546, já pudéssemos falar efetivamente de *urbs regia*. Cf. THOMPSON, E. A. *Los Godos en España*. Madrid: Alianza, 2007, p.185; CARROBLES, J.; MORÍN, J. *Toledo y su provincia...op. Cit.*, 2010, p.7 e segs. Ambos baseando-se no Decreto de Teudis de 24 de novembro de 546, que trata-se da *Lex Theudi Regis de Litium Expensis et Commodis Iudicium et Executorum Inserta Codici Theodosiano Lib. IV Tit. XVI*, editada por Zeumer (1902, pp.467-469). Cf. LEX VISIGOTHORUM. Edição de ZEUMER, K. In: *Monumenta Germaniae Historica. Leges. Vol.1*. Hannover-Leipzig, 1902. Do mesmo modo cf. ABADAL, R. *Del Reino de Tolosa al Reino de Toledo. Discurso leído el día 27 de noviembre de 1960*. Madrid: RAH, 1960, pp.63-64.

<sup>42</sup> Cf. VELÁZQUEZ, I.; RIPOLL, G. *Toletum...art. cit.*, 2000; GARCIA MORENO, L. A. *Historia de España...op. Cit.*, 2008; VALVERDE CASTRO, M. R. *Ideología, simbolismo...op. cit.*, 2000.

visigótica, embargada ainda pelos costumes da tradição do antigo *comitatus* germânico (que tinha no *reik* o líder militar, e toda sua rede de vínculos de fidelidade), mas que agora emergia a partir de outras características elementares da constituição de seu caráter, representadas fundamentalmente pelo prospecto do cristianismo.

## Panorama Historiográfico

Os estudos acerca do conceito de realeza cristã entre os godos, em seu conjunto, abrange por certo uma historiografia ampla e diversa. A fé cristã dos autores do período visigótico da Hispania, em seu início também demarcado pela recente desagregação política do Império Romano do Ocidente, e conseqüentemente a prevalência de diversos elementos de caráter político-institucionais, econômicos, sociais e religiosos – como dissemos – podem ser apontados como um caminho na reflexão desta nossa assertiva.

Evidentemente, a heterogeneidade desta Hispania em seus múltiplos aspectos, malgrado as distintas fases que compreendeu a sua história mesmo dentro do período chamado de “católico visigótico”, balizado fundamentalmente entre os anos 589 (marcado pela segunda conversão ao cristianismo) e 711 (momento da irrupção árabe), apresentou uma considerável gama de perspectivas e problemas, em especial em seu ordenamento político. Tais diferenças contextuais e históricas propiciaram, de fato, uma espécie de ineficácia da instituição política, o que conseqüentemente, se entende justamente pela clara dificuldade em se organizar um poder centralizado. Tal fragmentação do poder político permitiu, ademais, desde meados do século VI, o surgimento paulatino de uma *proto-feudalização* no reino hispano visigodo de Toledo.

Entre os historiadores que melhor assimilaram essa ideia, indubitavelmente, Cláudio Sánchez Albornoz merece especial atenção. O historiador espanhol foi um dos pioneiros a defender a tese de que o processo de feudalização europeu, que muito bem conheceria seu *status quo* na Idade Média (notadamente entre os séculos XI-XIII), teve seu início ainda durante o período visigótico de Hispania. Para Sánchez Albornoz (1974)<sup>43</sup> o antigo *comitatus* germânico seria o cerne das relações sócio-políticas entre os godos, cujo aspecto primordial

---

<sup>43</sup> Valemo-nos aqui essencialmente de SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. *En torno a los orígenes del feudalismo. Tomo 1. Fideles y gardingos en la monarquía visigoda. Raíces del vasallaje y del beneficio hispanos*. Buenos Aires: EDEUBA, 1974.

consistia na inter-relação direta entre seus indivíduos através dos laços de fidelidade. Em tal princípio se assentariam as bases da monarquia romano-germânica dos godos na Península Ibérica.

No século VII a generalização desses vínculos de fidelidade ganhou uma nova perspectiva a partir do alargamento das relações de dependência sobre as terras e a circularidade dos bens e serviços<sup>44</sup>. Com efeito, os laços de fidelidade no reino visigodo do século VII passaram a edificar-se sistematicamente em relações interpessoais subordinando univocamente os homens à sua comunidade política, e consequentemente ao rei. Irremediavelmente, o crescimento de uma aristocracia fundiária (hereditária) e duma nobreza palatina, engrossaram potencialmente tais vínculos políticos de fidelidade.

Desse modo, a tese de Sánchez Albornoz nos induz, portanto, a pensar numa possível ruptura entre a época imperial romana e a época visigótica<sup>45</sup>. Opondo-se especialmente às considerações levadas a cabo por Sánchez Albornoz (1943, 1947), Manuel Torres López (1940) afirmou – antes dele –, que o Reino hispano-visigodo apresentou-se sob a forma de um “estado unitário”, que havia surgido como produto de elementos romanos, germânicos e canônicos, cuja confluência de elementos gerou uma “construção unitária”<sup>46</sup>. Esta tese de Torres López (1940) encontrou, por seu turno, intensos debates conduzidos, dentre outros, por Garcia Gallo (1941) que colocou em relevo a persistência das instituições romanas, rechaçando a ideia de reconstruir as instituições germânicas como elementos unívocos e distintivos na constituição de um “estado visigodo”<sup>47</sup>.

Os debates sobre a persistência ou não dos elementos constitutivos de ordem romana ou germânica (tribal) no Reino visigodo encontraram caminhos diversos. Com efeito, a heterogeneidade da Hispania somada à ineficácia do governo central visigótico gerou por certo momentos diversos de instabilidade, nos quais a instituição régia viu-se às voltas da fragmentação de seu poder. Talvez quem melhor soube sintetizar esses aspectos foi Rafael Gibert num artigo sobre o “*particularismo espanhol*” aparecido em 1956<sup>48</sup>, cujo tom

<sup>44</sup> Sobre esses aspectos cf. SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. *El “Stipendium” hispano-godo y los orígenes del beneficio prefeudal*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, 1947, especialmente a p.51 *passim*.

<sup>45</sup> Notadamente outro estudo fundamental de Sánchez Albornoz sobre a questão é SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. *Ruina y extinción del municipio romano en España e las instituciones que le reemplazan*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, 1943.

<sup>46</sup> Cf. TORRES LÓPEZ, M. “El estado visigótico” In: *Anuario de Historia del Derecho Español*, AHDE, 3, Madrid, 1926, pp.307-475.

<sup>47</sup> GARCIA GALLO, A. *Historia del derecho español*. Madrid: Instituto de Estudios Jurídicos, 1941, p.386.

<sup>48</sup> Cf. GIBERT, R. “El Reino visigodo y el particularismo español” In: VISMARA, G. *et all. Estudios Visigóticos I*. Roma-Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1956, pp.15-47. Na conclusão de seu ensaio Gibert (1956, p.47) diz “la diversidad territorial y popular de la España prerromana, el diferente grado de romanización o la ausencia de la misma, el establecimiento del pueblo germánico diferente del visigodo, los

moderado demonstrou as diferentes causas que conduziram mormente à constituição e fragmentação do poder no Reino hispano-visigodo.

De fato, esse problema que fora também assinalado por Martin (2003)<sup>49</sup>, parece-nos ir além da pura relação de obviedade entre o antes e o depois. Com efeito, é importante observar aqui que tal problema emerge de modo mais pontual, no sentido de que, o que observamos nesse caso não é uma ruptura, mas fundamentalmente o alargamento das próprias condições sócio-políticas criadas ainda na época romana tardia. Expliquemos.

As monarquias romano-germânicas foram criadas a partir das velhas estruturas do Império Romano; portanto, essa “nova” nobreza romano-germânica manteve os elementos comuns quer a tradição da aristocracia senatorial imperial romana, quer do antigo *comitatus* germânico e de toda a sua rede de fidelidades e vínculos de dependência, igualmente existentes no mundo romano. Ou seja, mais que separação ou ruptura total com o passado, a Antiguidade Tardia mostrou-se como mantenedora das ideias do passado imperial e republicano romano, mas ideias reinterpretadas e revisadas por novos padrões éticos e ideológicos.

Como dissemos no princípio desta breve reflexão, a heterogeneidade de fatores que levaram à constituição do reino visigodo da Hispania, quando pensados em seu processo histórico de edificação a partir da contextualização de suas diferentes regiões e graus de influência de um passado romano tardio<sup>50</sup>, não muito distante, são mais que suficientes para compreendermos tais questões. Todavia, a tradição do pensamento histórico e historiográfico espanhol produziu muitos defensores das teses de Sánchez Albornoz, como Abilio Barbero e Marcelo Vigil.

Adeptos da teoria marxista nos anos setenta, para ambos os autores o real sentido da existência de um reino – o visigodo – em Hispania foi, indubitavelmente o processo de

---

suevos, e incluso el mismo establecimiento preferente de los visigodos en una región, han podido motivar una especialidad en las regiones que se integran bajo el reino visigodo. Pero, además, en la estructura política del reino se desarrolla una tendencia disgregadora, consecuencia del régimen de comitiva y de su retribución en tierras. Al encontrarse así la disolución del poder con la autonomía de las regiones, se habría orientado la evolución del reino visigodo hacia lo que en definitiva fue la fragmentación política medieval”.

<sup>49</sup> Tais observações encontram-se pontualmente em MARTIN, C. *La géographie du pouvoir dans l'Espagne visigothique*. Paris: Septentrion, 2003, pp.13-14.

<sup>50</sup> Observemos aqui que a própria Martin (2003, p.14) admite que “[...] aux spécificités de chaque région, dues à la diversité du peuplement pré-romain, et la présence plus ou moins considérable de Suèves ou de Visigoths, s’ajoutèrent des phénomènes institutionnels tels que les pouvoirs trop étendus dévolus aux ducs ou la pratique des distributions de terre à la noblesse”. Todavia, esta ideia da “fragmentação regional” do poder, de certo modo, estava atrelada à consciência – ou ao sentimento – de pertença e à comunhão de interesses comuns. Sobre essa questão vide a tese de NELSON, C. A. S. *Regionalism in Visigothic Spain*. Kansas University, 1970, p.212.



feudalização que este conheceu a partir do século VI<sup>51</sup>. A patrimonialização dos cargos administrativos da nobreza palatina, cujos serviços seriam desenvolvidos em função de trocas de bens e serviços, alienando a essas trocas as terras, aliado ao crescente patrimônio eclesiástico<sup>52</sup> (inalienável por natureza), propiciou a instauração de uma monarquia que buscou se firmar em função desse processo.

Claro que este mesmo processo de feudalização crescente na Hispania visigoda do século VII não se desenvolveu sem problemas, como se este fosse o curso absolutamente natural de sua história. Pelo contrário, pois o juramento de fidelidade que ligava homem a homem, ao mesmo tempo em que firmava as relações de interesse mútuo<sup>53</sup>, gerava diferentes grupos políticos, conduzidos por interesses próprios. Unidos às aristocracias regionais – ainda parte incontestada das velhas estruturas romanas tardias – esses grupos minavam as tentativas de unidade por parte da monarquia. Com efeito, mesmo a própria instituição monárquica visigótica era igualmente parte desse processo de interesses políticos; como prova disto verifica-se ao longo do século VII que o fisco e o domínio real se confundem progressivamente. Assim, a monarquia visigoda tornar-se-ia ao mesmo tempo o processo e o produto da feudalização.

As teses defendidas por Barbero e Vigil (1978) encontraram algumas resistências e mesmo, diríamos, parecem-nos em alguns pontos bastante frágeis, como por exemplo, a ideia do desaparecimento do fisco, ou a criação de uma propriedade privada do monarca. Todavia, as interpretações sobre as condições em que se desenvolveu a instituição monárquica na Hispania visigoda do século VII, conforme apontaram estes estudiosos, parecia anunciar um processo contínuo de transformações que levaria, finalmente, à transformação do cenário político e social peninsular Ibérico na Antiguidade Tardia.

Outro problema apontado pela historiografia no que tange à elaboração do conceito de realeza cristã entre os godos foram às questões da ruptura com as origens étnicas na constituição do *regnum gothorum*. Nos últimos anos a historiografia tem se dedicado a refletir este problema como um fator decisivo na constituição dos reinos romano-germânicos no antigo espaço de domínio imperial. Sobre a Península Ibérica, factualmente, a entrada de diferentes povos, entre eles os suevos, alanos, vândalos e godos respectivamente, e o contato

<sup>51</sup> Cf. BARBERO, A.; VIGIL, M. *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*. Barcelona: Crítica, 1978.

<sup>52</sup> Sobre a questão cf. MARTÍNEZ DÍEZ, G. *El patrimonio eclesiástico en la España visigoda*. Comillas: Pontificia Universidad de Comillas, 1959.

<sup>53</sup> Cf. GARCÍA Y GARCÍA, A. “El juramento de fidelidad en los Concilios visigóticos” In: GONZÁLVEZ RUIZ, R. *Innovación y continuidad en la España Visigótica*. Toledo: Instituto de Estudios visigótico-mozárabes de San Eugenio, 1981, pp.105-123.

com as autóctones populações romanas de origem católica, favoreceram grandemente para esses estudos. Nesse sentido os trabalhos de Edward Arthur Thompson, Herwig Wolfram e Dietrich Claude colocam-se de forma imperativa.

Para Thompson (2007) a chegada dos godos à Península Ibérica caracteriza-se desde o princípio pelas disputas entre dois distintos grupos étnicos: os bárbaros (naquele momento representado pelo reino toledano) e os hispano-romanos (descendentes das antigas aristocracias senatoriais do Império). Esse fator seria decisivo para a evolução da ideia política da Hispania. Pelo contrário, Claude (1971) observava que a coexistência desses distintos grupos em pouco mais de dois séculos acabou por contribuir a uma espécie de assimilação entre os godos e os hispano-romanos, conduzindo assim ao surgimento de um novo grupo [povo], distinto dos primeiros e dos segundos, ainda que oriundo de sua matriz essencial<sup>54</sup>. Ainda que em diferentes perspectivas acerca do mesmo problema, ambos os historiadores apresentam fundamentalmente a questão da influência étnica como fator determinante para a elaboração da ideia de um Reino na Hispania.

Numa linha menos ortodoxa a respeito do mesmo problema entre godos e hispano-romanos encontramos os trabalhos de Herwig Wolfram. Decididamente, a etnografia histórica como apresentada por Wolfram mais que propriamente intentar compreender as relações de acomodamento entre ambos os povos – godos e hispano-romanos – na Península Ibérica, busca traçar um perfil da identidade bárbara face ao problema da constituição dos reinos romano-germânicos (se pensarmos antes mesmo do Reino Visigodo de Toledo, também o Reino Visigodo de Tolosa). Numa importante e original síntese seus estudos buscam estabelecer o lugar ocupado pelos bárbaros no longo processo de transformações do mundo romano na Antiguidade Tardia<sup>55</sup>. Com efeito, já é de longa data que a historiografia tradicional tenta – muitas vezes sem o sucesso imaginado – empreender tal compreensão. Todavia, pode-se perguntar aqui: mas afinal, qual a relação desta discussão com nosso objeto de estudos?

Estudar a ideia da realeza cristã entre os godos consiste precisamente em buscar definir a natureza das relações de poder que emergiram na Península Ibérica na Antiguidade

<sup>54</sup> Dois trabalhos de Claude podem ser matizados nesse sentido. Para tanto cf. CLAUDE, D. *Adel, kirche und königtum in Westgotenreich*. Sigmaringen, 1971; *Idem*. “Remarks about relations between Visigoths and Hispano-Romans in seventh century”. In: POHL, W. (ed.). *Strategies of distinction: the construction of the ethnic communities (300-800)*. Leiden – New York – Köln: Brill Academic Publisher, 1998, pp.117-130.

<sup>55</sup> Cf. WOLFRAM, H. *The Roman Empire and its Germanic Peoples*. Berkeley: California University Press, 1997. Especificamente sobre o problema étnico dos godos vide WOLFRAM, H. *The history of the Goths*. Berkeley: California University Press, 1990. Para uma crítica acerca dos modelos interpretativos sobre a “identidade bárbara” cf. GILLET, A. *On Barbarians identity. Critical approaches to ethnicity in the Early Middle Ages*. Turnholt: Brepols, 2002.

Tardia a partir da confluência do legado romano com o “novo” elemento germânico. Evidentemente, se objetivamos estabelecer um elo comum nesta confluência, este elo foi o cristianismo. Historiograficamente, a abordagem do papel desempenhado pelo cristianismo junto à sociedade hispano-goda constitui-se num sem-fim de autores e obras. Muito embora possamos delimitar cronologicamente, e até de certo modo geograficamente, tal relação, ainda assim, teríamos de elencar um número muito grande de notas e autores, correndo o risco – conscientemente – de que muitos importantes trabalhos ficariam de fora.

A corrente historiografia que toma como mote o Reino visigodo de Toledo em seu período católico (589/711), tem demonstrado, desde finais dos anos 70 que, a clara herança romana encontrou eco em obras e autores da Hispania visigoda. Assim, pois, parecem nos indicar as obras de Jacques Fontaine<sup>56</sup> e Manuel Cecílio Díaz y Díaz<sup>57</sup>. Ambos os filólogos prestam um competentíssimo trabalho à história cultural e política da Hispania em época visigoda, sobretudo, com suas abordagens críticas – seja em um nível introdutório ou mais profundo – em especial no que tange à Hispania do século VII. Com efeito, uma ótima introdução para alguns temas da história e da historiografia visigótica pode ser acompanhado nos três primeiros capítulos da obra de Peter Linehan *Historia e Historiadores de la España Medieval*<sup>58</sup>.

Todavia, uma apresentação, mesmo que breve, dos modelos historiográficos advindos da romanidade tardia, particularmente evidenciados nos séculos VI e VII no campo da história religiosa hispana, não estariam completos sem citar os trabalhos de dois estudiosos: José Orlandis e Luís Agustín Garcia Moreno. Orlandis, historiador espanhol da cultura e das instituições religiosas contribuiu grandemente para a compreensão do papel do cristianismo e da própria Igreja na Antiguidade Tardia na Península Ibérica<sup>59</sup>. Notadamente, Orlandis (1971) apresenta traços muito característicos do monarquismo hispânico que conferem uma personalidade própria dentro da história monástica ocidental. Destarte, Orlandis (1971) sugere que as peculiaridades acerca do papel desempenhado pelo intenso

<sup>56</sup> Ademais de sua ampla bibliografia citamos prioritariamente sua tese de doutoramento, que produziu diversos frutos *a posteriori*. Cf. FONTAINE, J. *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne visigothique*. Paris: Études Agustiniennes, 1959 (3 vol.). Com efeito, Fontaine produziu um grande número de artigos, resenhas, obras críticas, dentre outros trabalhos não menos importantes como a organização de congressos e a orientação de temas acerca da Espanha visigoda.

<sup>57</sup> O filólogo galego, falecido em 2008, deixou-nos uma obra rica e diversa, constituída por estudos acerca dos aspectos literários e culturais dos autores da Hispania visigoda. Dentre artigos, recensões, livros e edições críticas, Díaz y Díaz pode ser apontado como um dos mais importantes hispanistas do período.

<sup>58</sup> Cf. LINEHAN, P. A. *Historia e Historiadores de la España Medieval*. Salamanca: Ediciones USAL, 2011. A edição original é em inglês (Oxford) de 1993.

<sup>59</sup> Dentre os inúmeros trabalhos de Orlandis sobre as instituições eclesiásticas na Hispania romana e visigoda, cf. ORLANDIS, J. *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1971. *Idem*. *Historia de las instituciones de la Iglesia Católica*. Pamplona: EUNSA, 2005, especialmente a p.45 e segs.

movimento monástico que singularizam a Hispania na Antiguidade Tardia parecem ter-se configurado através dos séculos com uma relação muito próxima entre a Igreja e o poder político. Indubitavelmente, as relações entre a esfera religiosa e política são inseparáveis para o período que ora propomos analisar.

A questão desta aproximação quase sintomática entre ambos os domínios de interesse – religioso e político – na Hispania visigoda, fora o campo privilegiado de estudos de Luís Agustín García Moreno. A natureza das relações entre o domínio religioso e o secular animaram muitos de seus trabalhos especialmente no que tange à questão do papel desempenhado pela monarquia em época visigoda<sup>60</sup>. Da sua obra emergem alguns aspectos essenciais de como a romanidade teve, já no século VI, a continuidade com a monarquia toledana. Todavia, seus trabalhos abordam, de modo geral e específico, uma época crucial da formação da Europa (em especial nos séculos V-VIII)<sup>61</sup>, colocando em relevo elementos distintivos da romanidade como parte fundamental do processo de transição e consolidação do Reino visigodo na Hispania.

Nessa mesma linha de interesses acerca da formação do Reino visigodo na Hispania, e especialmente as transformações do mundo tardo antigo na Península Ibérica, valorando o impacto que as invasões de Suevos e Visigodos tiveram sobre as estruturas hispano-romanas precedentes<sup>62</sup>, seguem os trabalhos de Pablo de la Cruz Díaz Martínez. Em relação à atuação política e as Instituições para o Reino visigodo, seu ensaio “*Visigothic Political Institutions*”, revela-se particularmente importante. Nele o autor analisa desde a composição política do Reino de Toulouse, assinalando desde os primeiros estabelecimentos, com os *foederati* ainda à sombra do Império Romano, porém, ressaltando que “com Eurico, a monarquia estava agora totalmente estabelecida como instituição política, concebida de forma independente do Império<sup>63</sup>”, o que significa dizer que, ao menos, desde meados do século V, a monarquia

---

<sup>60</sup> Cf. GARCIA MORENO, L. A. “Las invasiones y la época Visigoda. Reinos y Condados Cristianos” In: *Idem*; SAYAS ABENCOCHEA, J. J. *Romanismo y Germanismo. El despertar de los pueblos hispánicos*. Vol.2 (Coleção dirigida por Manuel Tuñón de Lara). Barcelona: Labor, 1986, pp.244-478. Também GARCIA MORENO, L. A. “Disenso religioso y hegemonia política” In: *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones. Cuadernos*. nº2. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1999, pp.47-64. *Idem*. “Les relations entre l’Église des Gaules et l’Église d’Espagne du Ve au VIIe siècles. Entre suspicion et méfiance” In: *Revue d’Histoire de l’Église en France*. Paris : C.N.R.S., T.90, no.224, 2004, pp.19-54.

<sup>61</sup> Nesse aspecto veja-se especialmente GARCIA MORENO, L. A. *La construcción de Europa (siglos V-VIII)*. Madrid: Editorial Síntesis, 2010.

<sup>62</sup> Dois estudos de P. Díaz Martínez nesse sentido são importantes: DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. *et all. Hispania Tardoantigua y Visigoda*. Madrid: Istmo, 2007, especialmente as pp.259-611; DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. *El Reino Suevo (411-585)*. Madrid: Akal, 2001.

<sup>63</sup> DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. “Visigothic Political Institutions”. In: HEATHER, P. (Ed.). *The Visigoths from the migration period to the seventh century. An ethnographic perspective*. Woodbridge: Boydell Press, 1999, p.333 “with a Euric, the monarchy was now a fully established political institution, conceived independently from de Empire”.

visigoda se colocava de maneira independente em relação ao poder político do Império Romano, iniciando assim o processo de institucionalização política. Neste processo, inclusive, não menos importante é seu “*Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*”, sua tese de doutoramento em que analisa, sobretudo, a formação patrimonial visigótica através das fundações e doações assim como a forma como se administra esse patrimônio. As estruturas da propriedade e as formas de exportação dos recursos, assim como as funções monacais na vida social visigoda são também foco privilegiado de sua análise, que contempla, conjuntamente, parte do processo formativo da sociedade e da vida urbana visigótica<sup>64</sup>.

Por fim, não poderíamos deixar de fora a historiografia brasileira acerca do tema. Um dos pioneiros deste terreno – que pode ser considerado a maior referência em língua portuguesa sobre a temática – é Renan Frighetto. Seus trabalhos têm sido assinalados nas últimas duas décadas de modo particularmente importante, especialmente no sentido de aclarar os principais elementos constitutivos na relação entre a *cultura* e o *poder* na Antiguidade Tardia<sup>65</sup>, e logo, para a compreensão da ideia de monarquia entre os godos. Com efeito, Frighetto, discípulo da “escola salamantina” (que tem como referências M. Vigil, A. Barbero, L.A. Garcia Moreno, P.C. Díaz Martínez), tem trabalhado infatigavelmente na história hispânica dos visigodos, inclinando-se pelo campo da história política<sup>66</sup>, o conceito de identidadee *gens*<sup>67</sup> no Reino hispano-visigodo.

Do mesmo modo, destaque-se que Frighetto redigiu diversos trabalhos em forma de ensaios ou artigos em que coloca em evidência reflexões de interesse político na Antiguidade Tardia, como produto emergente não apenas de um contexto geral da situação política vigente ou derivados de condicionantes materiais de seu momento específico, pelo contrário, de modo mais amplo e rigoroso, o autor busca a compreensão desse contexto a partir de elementos culturais, pautando-se em grande medida em apontamentos filológicos, através dos quais

<sup>64</sup> Cf. DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*. Salamanca: Ediciones USAL, 1987.

<sup>65</sup> Cf. FRIGHETTO, R. *Cultura e poder...op. cit.*, 2000; *Idem*. “Da teoria à prática política: o exercício do poder na Antiguidade Tardia” In: *Revista Hêlikon*. Curitiba, v.2, n.2, 2º. Sem. 2014, pp.16-36.

<sup>66</sup> Dois trabalhos de Frighetto nesse sentido vide: FRIGHETTO, R. “Legitimidade e poder da realeza hispano-visigoda segundo a *Historia Wambae* de Juliano de Toledo (segunda metade do século VII)” In: *Revista Espaço Plural*. n.º 30, 2014, pp.89-116; *Idem*. “*In eandem felix Spaniam, Regnum efferum conlocant*: la motivaciones de la fragmentación política del Reino Hispano-visigodo de Toledo (siglo VIII).” In: *Temas Medievales*. Buenos Aires, n.19, 2011, pp.137-164.

<sup>67</sup> Particularmente importante acerca desta temática FRIGHETTO, R. “Considerações sobre o conceito de *Gens* e a sua relação com a ideia de identidade nobiliárquica no pensamento de Isidoro de Sevilha (Século VII)” In: *Revista Imago Temporis. Medium Aevum*.n.6, Lérida, 2012, pp.420-439; e mais recentemente; *Idem*. “Um exemplo de *gens* na Hispania Visigoda: Frutuoso de Braga e sua *origo preclara* (século VII)” In: *Revista Diálogos Mediterrânicos*, n.7, Dez. 2014, pp.28-51.

busca estabelecer a coerência entre os conceitos da época que derivam diretamente das fontes<sup>68</sup>.

Ainda no que diz respeito aos estudos visigóticos, o Brasil produziu na última década uma série de trabalhos cuja importância comprova justamente o alargamento desse campo de estudos. Um bom exemplo deste crescimento pode ser matizado a partir de algumas teses que têm sido produzidas junto aos Programas de Pós-Graduação de importantes centros acadêmicos<sup>69</sup>. De modo ilustrativo, destacamos o Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Paraná (UFPR) que em trabalho conjunto com o Núcleo de Estudos Mediterrânicos (NeMed), têm produzido um bom número de dissertações<sup>70</sup> e teses de doutoramento<sup>71</sup> acerca da temática.

## Fontes

Numa tentativa de melhor introduzir o corrente estudo, apresentamos aqui nosso repertório de fontes, que compreende um variado repertório documental, que vai desde as fontes escritas (todas editadas) até os dados fornecidos pela numismática e a arqueologia. Assim, em virtude de nosso objeto de estudos constituir-se num tema de aparente recorrência na historiografia, foi-nos necessário buscar as informações de que necessitávamos em um variado grupo de documentos, isso porque essas mesmas informações estavam diluídas nos

<sup>68</sup> Essas preocupações de Renan Frighetto ficam particularmente destacadas em seu último trabalho: FRIGHETTO, R. *Antiguidade Tardia. Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformações (séculos II-VIII)*. Curitiba: Juruá, 2012.

<sup>69</sup> Nesse sentido ainda cf. SANTOS RAINHA, R. *A educação e as relações mestre-disciplinares no reino visigodo: um estudo referenciado nas epístolas dos bispos Bráulio de Saragoça e Isidoro de Sevilha*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2013; DAMIL DINIZ, R. C. *Da consolidação do Regnum à elaboração da Gens Gothorum: um estudo comparado dos discursos historiográficos de João de Bicláro e Isidoro de Sevilha*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2013; AMARAL, R. *Hagiografia e vida monástica: o eremitismo como ideal monástico na Vita Fructuosi*. São Paulo: UNESP, 2008.

<sup>70</sup> Cf. CREMONEZE, C. *O poder régio na Hispania visigoda: usurpação, tirania e legitimação (550-633)*. Curitiba: UFPR, 2004; ROMÃO, P. M. *de Isidoro à Ildefonso: teologia política e política eclesiástica na Hispania visigoda do século VII*. Curitiba: UFPR, 2004; ZÉTOLA, B. M. *Discurso caritativo e legitimação do poder episcopal na Antiguidade Tardia: o caso de Emerita (550-633)*. Curitiba: UFPR, 2005; GREIN, E. *De confugientibus ad hostes: um estudo sobre a infidelidade, a usurpação e a tirania na Hispania Visigoda (século VII)*. Curitiba: UFPR, 2009; ESTEVES, G. M. F. *O espelho de Sisebuto: religiosidade e monarquia na Vita Desiderii*. São Paulo: UNESP, 2011.

<sup>71</sup> A título de exemplo, citamos: FELDMAN, S. A. *perspectivas da unidade político-religiosa no reino hispano-visigodo de Toledo: as obras de Isidoro de Sevilha e a questão judaica*. Curitiba: UFPR, 2004; ROCHA, F. L. *Arianos entre os inimicos ecclesiae catholicae: um afrontamento no Comentarium Liber Apocalypsis de Apringio de Beja. Século VI*. Curitiba: UFPR, 2009; ZÉTOLA, B. M. *Política externa e relações diplomáticas na Antiguidade Tardia*. Curitiba: UFPR, 2010.

mais diversos campos de interesse científico. Todavia, cabe ressaltar que nossa principal fonte de informações provém, sobretudo, dos textos<sup>72</sup>.

Inicialmente, cabe destacar que para um melhor enquadramento cronológico dessas fontes, um breve referenciamento da lista de manuscritos que as transmitem (quando for o caso), as edições de referência, bem como informações sobre sua autenticidade e mesmo a data de sua redação, seguimos alguns inventários documentais. O primeiro deles trata-se do catálogo de autores da Hispania tardo-antiga e medieval, editado em dois volumes por Manuel Cecílio Díaz y Díaz: *Index Scriptorum Latinorum Medii Aevi Hispanorum* (Salamanca, 1958-1959). As notícias transmitidas pelo *Index* colocam-se, sobretudo, como uma ferramenta indispensável de trabalho com dados precisos sobre textos diversos da literatura hispano-latina entre os séculos VI e XIV, que abarca desde os textos e autores mais conhecidos dos historiadores, arqueólogos e filólogos, até aqueles considerados “menores” pela corrente crítica. Os textos e autores latino-medievais estão inventariados num total de 2165 entradas, dentre as quais, considerando somente os séculos VI-VIII (pp.3-115, vol.1), o *Index* compreende um total de 442 entradas.

Nessa mesma linha de referências, adotamos a guisa de apreciação, o repertório documental da *Clavis Patrum Latinorum* (CPL), editado por Dom Eligius Dekkers e Emilius Gaar também nos anos 1950. Com efeito, tomamos aqui a 3ª. edição de 1995, revisada e atualizada. Nossa opção pela CPL justifica-se pelo fato desta tratar-se de um repertório de caráter global, ou seja, abrangendo autores diversos do entorno do mundo mediterrânico, incluindo autores latinos desde Tertuliano no século II até Beda (†735). Contando com 2348 entradas, distribuídas em subseções, o *corpus* resenhado por Dekkers e Gaar nos fornece um referencial obrigatório em qualquer trabalho que se objetive a fidelidade dos comentários, datações e mesmo simples descrições e localização dos manuscritos e edições dos textos.

Todavia, nessa mesma esteira de repertório bibliográfico de autores hispânicos latinos tardo-antigos e medievais, tomamos como referência a obra editada pelo *Centre National de Recherches Scientifiques* de Paris (2010): *Sources Latines de l’Espagne Tardo-Antique et Médiévale (V<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, pelos filólogos José Carlos Martín em colaboração com Jacques Elfassi e Carmen Cardelle de Hartmann. Trata-se, pois, de uma obra que apresenta um diferencial do *Index* e da *CPL* no que diz respeito não apenas à sua estruturação, mas também a forma de apresentação das entradas. Dividida em cinco grandes seções, a SLE

<sup>72</sup> Muito embora todos os textos sejam publicados, como observamos anteriormente, devemos salientar que as edições disponíveis são todas de inegável qualidade. No decorrer de nosso estudo indicaremos a natureza das edições para cada caso, bem como, na possibilidade de existência de mais de uma edição de um mesmo texto, faremos a menção em forma de apreciação crítica dos mesmos.

foi composta com 3165 entradas, incluindo, além da referência bibliográfica tradicional, um breve comentário crítico-introdutório dos autores e obras. Ademais, ressaltamos que cada entrada vem acompanhada de notas críticas destinadas a orientar os leitores acerca do interesse literário, histórico ou linguístico dos documentos, e também apresenta uma breve explanação sobre a qualidade das edições citadas.

No presente estudo optamos por estruturar nossas fontes em três grupos distintos. O primeiro grupo trata-se das obras históricas pelo que incluímos: as crônicas, histórias, as epístolas e alguns poemas. No segundo grupo discriminamos os textos de índole religiosa, como textos litúrgicos, canônicos (os Concílios), as *vitae*, além da Bíblia de Jerusalém (fonte imprescindível para os estudos relativos à história visigótica na Antiguidade Tardia). E no último grupo de fontes *variae*, com referências de interesse numismático, arqueológico e textos normativos.

Conforme indicamos acima, nesse primeiro grupo de fontes temos alguns textos históricos e literários como as crônicas, histórias, as epístolas e alguns poemas. Para estes textos baseamo-nos, fundamentalmente no mais das vezes, na série da *Corpus Christianorum*, editada pela Brepols (Turnholti). Nesta série temos a edição de algumas obras de Isidoro de Sevilha, como as *Sententiae* no volume 111 (editadas por Pierre Cazier, 1998); e também *De Ecclesiasticis Officiis*, volume 113 (editado por Christofer Lawson, 1989). Do mesmo modo, faz-se importante mencionar as obras consideradas históricas de Isidoro de Sevilha<sup>73</sup> como sua *Chronica* e sua *Historia Gothorum*, obras particularmente importantes especialmente a partir do reinado de Recaredo I, no momento em que deixam de serem compilações de autores anteriores. Outra crônica essencial em nosso estudo é a de João de Bicláro, bispo de Gerona, na versão de Carmen Cardelle de Hartmann, com comentário histórico de Roger Collins (Colibri, Lisboa, 2000).

Notadamente, para uma melhor compreensão do contexto histórico-político da Hispania visigoda lançamos mão de algumas epístolas cruzadas entre importantes figuras do Reino. Dentre essas figuras, quiçá a mais importante tenha sido Bráulio de Zaragoza cujo *Epistolarium* utilizamos a edição de Luís Riesco (Sevilha, 1975), bem como, Liciniano de Carthagera (edição de José Madoz, 1948) e Taio de Zaragoza (edição de Migne, 1863),

---

<sup>73</sup> Cf. WOOD, J. *The politics of identity in Visigothic Spain: religion and Power in the Histories of Isidore of Seville*. Leiden: Brill Academic Publisher, 2012, pp.67-74, para quem (p.72) “as well as chronicles and including a great deal of historical information in the *Etymologies*, Isidore tried his hand at writing narrative history. Indeed, as with his efforts at chronicle writing, Isidore was not satisfied with produced a single account of the past: he wrote different histories of different peoples for different purposes. Isidore is unique among the historians of early middle ages because he wrote the histories of three separate barbarian peoples: the Visigoths, the Vandals and the Sueves”.



principalmente. Sublinhamos aqui que as epístolas da época visigótica constituem-se em um conjunto privilegiado de documentos dos mais importantes para o conhecimento da história da Hispania do século VII, especialmente no que diz respeito às relações entre o clero e a monarquia.

Outra base documental, que geralmente a historiografia atribui pouca importância, mas que foram importantes em nosso estudo foram os poemas visigóticos. É sabido que a presença de alguns versos visigóticos assumiu um papel determinante na escola alto-medieval (fosse à forma de interesse gramatical em glossários, escólios, florilégios prosódicos ou mesmo tratados gramaticais), o que comprova ao mesmo tempo a circunscrição da circularidade destas informações<sup>74</sup>.

O segundo grupo de fontes que serviram de base para a edificação do presente trabalho compreende os textos litúrgicos, canônicos (em que se incluem as atas dos Concílios), as *vitae*, além da Bíblia de Jerusalém. Ainda que da liturgia visigoda apenas algumas seções datem do período que propomos analisar (séculos VI-VII), ela está contida em diversos manuscritos. Com efeito, os problemas de datação e atribuição de autoria de seus conteúdos limitem um pouco o uso destes materiais, destaque-se sua importância especialmente no que tange aos testemunhos relativos às ideias e a própria linguagem aplicada nos mesmos<sup>75</sup>. Todavia, ainda que fragmentariamente identificados, a temática litúrgica foi consultada nos volumes da *Monumenta Hispaniae Sacra* (Madri-Barcelona, 1946-1972). Dentro ainda deste grupo estão as leis canônicas da Hispania onde constam as atas dos Concílios visigóticos, das quais dispomos de duas edições (possivelmente as mais completas), que são nomeadamente: a edição de José Vives *Los concílios Visigóticos e Hispano-romanos* (Barcelona, 1963) e a edição de Gonzalo Martínez Díez com a colaboração de Félix Rodríguez *La Colección Canónica Hispana* (1966-2002)<sup>76</sup>.

Dentro ainda deste grupo estão as *vitae*. As hagiografias constituem um rico e persistente filão de pesquisas sobre a cultura e religiosidade tardo-antiga e medieval como um todo. Assim, mais que propriamente uma percepção global da estética teórica e prática da latinidade tardia, nos termos de sua literatura e devidas possibilidades literário-históricas,

<sup>74</sup> Sobre a questão veja-se ALBERTO, P. F. “Formas de circulación de versos visigóticos en la escuela carolingia” In: *Voces*, n.21, Salamanca, 2010, pp.13-24; *Idem*. “Poesía Visigótica en la escuela medieval: florilegios, glosarios y escolios carolingios” In: *Voces*, n.19, Salamanca, 2008, pp.13-27.

<sup>75</sup> Assim manifesta-se COLLINS, R. *La España Visigoda: 409-711*. Barcelona: Crítica, 2005, p.269.

<sup>76</sup> A diferença substancial entre ambas as edições é que a de Vives (1963) baseia-se num número muito menor de manuscritos. Já a *Canónica Hispana* de Martínez Díez e Félix Rodríguez vem acompanhada de um profundo aparato crítico dos Concílios anteriores à invasão árabe, além de contar com a edição dos Concílios Gregos, Africanos e Franceses da época, complementados ainda com uma série de Decretais pontificias que dirigiram a vida da Hispania visigótica e dos Reinos cristãos espanhóis até a substituição pelo Decreto de Graciano.

percebemos ainda espaços de renovação do pensamento historiográfico em relação a este campo de estudos. A obra de Isidoro de Sevilha *De Viris Illustribus* na edição de Carmen Codoñer (Salamanca, 1964) e a continuação escrita por Ildefonso de Toledo (Salamanca, 1972 / Brepols, 2007) serviram-nos de base histórica-documental acerca dos autores do período. Este gênero de caráter biográfico, escrito para celebrar a memória de algumas figuras da Igreja visigótica da época, nos fornece importantes informações de interesse histórico, e podem ser matizados numa espécie de “geografia eclesiástica”<sup>77</sup> da Hispania visigoda. Ainda que de Isidoro à Ildefonso os interesses a própria intenção das biografias sobre “os varões ilustres” tenha modificado sensivelmente<sup>78</sup>, as informações derivadas desses escritos foram imprescindíveis em nosso estudo.

As vidas de santos propriamente ditas são muito numerosas, muitas delas anteriores à invasão muçulmana foram usadas no sentido litúrgico na Hispania visigoda podem ser encontradas no *Pasionario Hispánico*<sup>79</sup>. Três outras vidas de santos visigóticas, nomeadamente, a *Vida de São Desidério de Viena* (da autoria do rei visigodo Sisebuto)<sup>80</sup>, a *Vida de Santo Emiliano* (de Bráulio de Zaragoza)<sup>81</sup> e a *Vida de São Frutuoso de Braga* (autor anônimo)<sup>82</sup>, são ricas em detalhes acerca do contexto político e religioso da Hispania no século VII. Com efeito, um dos escritos hagiográficos mais ricos para o período e que não encontra mesmo na Hispania nenhum equivalente são as *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* – VSPE – (Vidas dos Santos Padres Emeritenses)<sup>83</sup>, um relato bastante elucidativo da vida urbana e episcopal da Hispania no primeiro terço do século VII.

<sup>77</sup> Cf. MARTIN, C. *La géographie du pouvoir...op. cit.*, 2003, p.19.

<sup>78</sup> Uma interessante análise sobre mudança das perspectivas desse gênero pode ser vista em SÁNCHEZ SALOR, E. “El género de los *de viris illustribus* de Jerónimo a Ildefonso de Toledo: su finalidad” In: *Talia Dixit*, n.1, Extremadura, 2006, pp.29-54. Também cf. ROMÃO, P. M. *de Isidoro à Ildefonso...op. cit.*, 2004.

<sup>79</sup> Do *Pasionario Hispánico* dispomos de duas edições: FÁBREGA GRAU, A. *Pasionario hispánico (siglos VII-XI). Estudio*. Tomo 1. MHS. Madrid-Barcelona: CSIC, 1953. *Idem. Pasionario hispánico (siglos VII-XI). Texto*. Tomo 2. MHS. Madrid-Barcelona: CSIC, 1955. Uma edição crítica com a tradução das *pasiones* hispânicas pode ser visto em RIESCO CHUECA, P. *Pasionario Hispánico: introducción, edición crítica y traducción*. Sevilla: Publicaciones Universidad de Sevilla, 1995.

<sup>80</sup> Cf. as edições de GIL, I. (Edit.). *Miscellanea Wisigothica*. Sevilha: Universidad de Sevilha, 1991, pp.53-68; MARTIN, J. C. “Une nouvelle édition critique de la *Vita Desiderii* de Sisebut accompagnée de quelques réflexions concernant la date des *Sententiae* et du *De uiris illustribus* d’Isidore de Séville” In: *Hagiographica*, 7, Firenze, 2000, pp.127-180.

<sup>81</sup> BRÁULIO DE ZARAGOZA. *Vita Sancti Aemiliani*. Edição de L. Vázquez de Parga. Madrid: CSIC, 1943.

<sup>82</sup> Para tanto, consultamos a edição de DÍAZ Y DÍAZ, M. C. *La vida de San Frutuoso de Braga*. Braga: Diário do Minho, 1974.

<sup>83</sup> Cf. edição de MAYA SÁNCHEZ, A. *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*. Corpus Christianorum. Series Latina. 96. Brepols: Tunholt, 1992. De acordo com Zétola (2005, p.23) “A data de produção do texto, outrora muito controversa, está se tornando um ponto pacífico na historiografia hispano-visigoda. A maioria dos autores admite que o texto teria sido redigido durante o bispado de Estevão I em Mérida, que ocorreu entre 633 e 638”. Cf. ;ZÉTOLA, B. M. *Discurso caritativo e legitimação do poder episcopal...op. cit.*, 2005.

Por fim, no último grupo citamos as fontes *variae*, com referências de interesse epigráfico, numismático, arqueológico e textos normativos. Embora as fontes literárias sejam as mais numerosas elas não devem ser encaradas como as únicas para o estudo sobre o exercício do poder na Hispania visigoda. Assim, os dados provenientes da numismática e da arqueologia os completam de maneira substancial. Um corpus muito interessante de dados epigráficos contendo inúmeras inscrições sobre a Hispania em época visigótica, cuja maior parte foi reunida em 1942 por José Vives<sup>84</sup>. O referido texto de Vives (1969) é importante especialmente no que diz respeito às inscrições de natureza funerária, fundação de Igrejas ou mesmo de alguns edifícios públicos. No caso da numismática nosso repertório de fontes segue fundamentalmente dois catálogos: o de Georges Carpenter Miles (1952)<sup>85</sup> e o de Xavier Barral i Altet (1976)<sup>86</sup>. Os testemunhos numismáticos são de capital importância especialmente em relação ao papel desempenhado pela monarquia não somente no campo da economia, mas, sobretudo, os espaços de poder ocupados pelos reis visigodos.

Atualmente do campo da arqueologia talvez seja a área de estudos donde provenha a maioria das novas informações a respeito da Hispania visigoda. Resultados de pesquisas recentes têm demonstrado aos historiadores novas possibilidades de interpretação e valoração acerca de relevantes acontecimentos históricos. Assim, pois, os resultados destas pesquisas têm sido preciosos particularmente para a reinterpretação das próprias fontes literárias, colocando em discussão alguns posicionamentos sobre questões militares e estratégias políticas de algumas personagens. Com efeito, em razão de nossos próprios limites de interpretação acerca da arqueologia, no presente trabalho optamos somente por reproduzir algumas questões colocadas à ordem de apreciação pelas mais recentes pesquisas<sup>87</sup>.

Finalmente, em nosso último grupo de fontes estão incluídos os textos normativos. Nos últimos anos a contribuição realizada pelas novas edições críticas dos códigos legais e de

<sup>84</sup> Para o presente estudo utilizamo-nos da 2ª. Edição revisada e atualizada por Vives em 1969. Cf. VIVES, J. *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*. Madrid-Barcelona: CSIC, 1969.

<sup>85</sup> Cf. MILES, G. C. *The coinage of the Visigoths in Spain: Leovigild to Achila II*. New York: American Numismatic Society, 1952.

<sup>86</sup> BARRAL I ALTET, X. *La circulation des monnaies suèves et visigothiques*. Munique: Artemis Verlag, 1976.

<sup>87</sup> As recentes pesquisas da arqueologia da Península Ibérica tem ganhado nos últimos anos um fértil terreno de discussões no âmbito acadêmico-científico, e neste aspecto a bibliografia é extensa. Com efeito, citamos: KOKOWSKI, A. *Archeologia Gotów: Goci w Kotlinie Hrubieszowskiej*. Lublin: Idea-Media, 1999; *Idem. Goci: od Skandzy do Campi Gothorum* (od Skandynawii do Półwyspu Iberyjskiego). Varsóvia: Trio, 2008. Além dos importantes trabalhos do arqueólogo polonês Andreij Kokowski, o campo da arqueologia hispânica é privilegiado com os trabalhos de Gisela Ripoll López. Dos inúmeros trabalhos da arqueóloga citamos: RIPOLL LÓPEZ, G.; PALOL, P. *Los godos en el occidente europeo. Ostrogodos y visigodos en los siglos V-VIII*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1988; RIPOLL LÓPEZ, G. *La ocupación visigoda en época romana a través de sus necrópolis (Hispania)*, Col.lecció de Tesis Microfítixades, nº 912 (3 microfichas), Servei de Publicacions de la Universidad de Barcelona, Barcelona, 1991. Para uma síntese sobre o estado atual da questão cf. RIPOLL LÓPEZ, G. (edit.). *Arqueología hoy*. Cuadernos de la UNED, nº 112, Madrid, 1992.

outros textos da *Monumenta Germaniae Historica*, e mesmo as atas conciliares, por destacados estudiosos têm, de certa forma, facilitado os estudos sobre essas fontes. Notadamente, o campo do direito visigótico já recebera maior atenção por parte da historiografia clássica<sup>88</sup> do que recebe mesmo atualmente<sup>89</sup>.

Reconhecidamente a monarquia visigótica produziu pelo menos três códigos legislativos, a saber: *Código de Eurico*<sup>90</sup> datado do fim do século V, o *Breviário de Alarico*<sup>91</sup> de 506 e a *Lex Visigothorum* ou *Liber Iudiciorum*<sup>92</sup> (cuja última revisão foi realizada sob o reinado de Recesvintho em 654). Assim, os dois primeiros códigos correspondem ao período inicial da monarquia visigoda, sendo mais adaptações e compilações de leis romanas e antigos costumes germânicos. Todavia, desses códigos legais visigóticos, para o presente estudo baseamo-nos fundamentalmente na *Lex Visigothorum* justamente pelo fato dela trazer a reconfiguração de muitas das leis anteriores e também porque ela foi promulgada em meados do século VII. Com efeito, ainda mais raros são os documentos de prática jurídica visigótica dos séculos VI e VII. Um grande número desses documentos conserva-se em ardósias

<sup>88</sup> Assim reclama pesarosamente Carlos Petit, segundo o qual “nuestros conocimientos sobre las costumbres jurídicas vigentes en la Hispania visigoda se encuentran en proporción inversa a la importancia que les ha concedido la historiografía más clásica [...]” cf. PETIT, C. *Iustitia Gothica. Historia Social y Teología del proceso en la Lex Visigothorum*. Huelva: Universidad de Huelva, 2001, p.21. de fato, tal pessimismo justifica-se por uma simples olhada para a chamada historiografia clássica sobre o direito visigótico, pois em 1924 os discípulos de Eduardo de Hinojosa (Ramos Loscertales, Galo Sánchez e Cláudio Sánchez Albornoz) fundam o *Anuario de Historia del Derecho Español*, cujo volume de publicações realiza-se até os nossos dias. Ademais cf. UREÑA Y SMENJAUD, R. *La legislación gótico-hispana. Leges antiquiores. Liber Iudiciorum. Estudio crítico*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Idamor Moreno, 1906; ZEUMER, K. *Historia de la Legislación Visigoda*. Barcelona: Facultad de Derecho, 1944; MEREA, P. *Estudos de Direito Visigótico*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1948.

<sup>89</sup> Embora atualmente tenhamos especialistas dedicados aos estudos sobre o direito visigótico, como notamos acima, atualmente essa área de estudos tem estado relegada a um certo distanciamento por parte da corrente historiografia. Cf. SARDINHA, C. *Alta-traição e lesa-majestade. Germanismo e romanismo na história do direito visigótico primitivo*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2011; GARCÍA LÓPEZ, Y. *Estudios críticos y literarios de la “Lex Visigothorum”*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, 1996; PETIT, C. *Iustitia Gothica...op. cit.* 2001; Para uma explanação crítica do labor legislativo na Hispania visigoda cf. CASTRO CARIDAD, E. M. “Aspectos literarios y jurídicos en las “Leges Wisigothorum” In: Minerva: Revista de Filología Clásica. Valladolid: Universidad de Valladolid, no.13, 1999, pp.127-139.

<sup>90</sup> O Código de Eurico (*Codex Euricianus*) trata-se de uma compilação de leis do direito consuetudinário germânico em forma de “leis escritas”, aplicadas às populações da Gália visigótica. A principal edição do *Codex Euricianus* realizada a partir do manuscrito Palimpsesto B.N. Paris, “Ms. Latin 12.161” é a de D’ORS, A. *El código de Eurico. Edición, palíngenesia, índices*. Estudios Visigóticos 2. Roma-Madrid: CSIC, 1960.

<sup>91</sup> Em 506 a mando do então rei Alarico II é promulgado o texto substitutivo do *Codex Euricianus*. Este texto ficou conhecido como Breviário de Alarico (*Breviarium Alarici* ou *Breviarium Alaricianum*). Este *Breviarium* é composto de alguns extratos do *Código Teodosiano* e de algumas *Novellae* de Teodósio II, Valentiniano III, Marciano, Majoriano e Severo. Também constam extratos de obras dos principais jurisconsultos romanos do século II, notadamente as *Institutas* de Gaio e de extratos das *Sentenças de Paulo*, e também extratos de duas constituições imperiais não oficiais : o Código Gregoriano (291-294) e o Código Hermogeniano (293-294). Cf. DUMÉZIL, B.; ROUCHE, M. (dir.). *Le Bréviaire d’Alaric. Aux origines du Code civil*. Paris: PUPS, 2008; LAMBERTINI, E. *La codificazione di Alarico II*. Turin: Giappichelli, 1991.

<sup>92</sup> Cf. LEX VISIGOTHORUM. Edição de ZEUMER, K. In: *Monumenta Germaniae Historica. Leges. Vol.1*. Hannover-Leipzig, 1902, pp.35-456.

(*pizarras*), datando da época visigótica (séculos V-VIII). O conteúdo destas *pizarras* são muito variados e testemunham a sociedade, a economia e a cultura da Hispania visigótica. Nesse sentido, Velázquez oferece-nos um repertório bastante variado de documentos latinos em que se apresenta um estudo linguístico pormenorizado, com informações importantes sobre as peculiaridades do latim escrito na época<sup>93</sup>. Essas peças provêm, sobretudo, das províncias de Salamanca e Ávila e constituem interessantes exemplos da difusão e aplicação do direito visigótico em zonas mais alijadas do centro peninsular.

---

<sup>93</sup> Sobre esse último aspecto cf. VELÁZQUEZ, I. *Las pizarras visigodas (Entre el latín y su disgregación. La lengua hablada en Hispania, siglos VI-VIII)*. Madrid: Real Academia Española - Burgos: Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, 2004. Acerca das pizarras visigóticas cf. VELÁZQUEZ, I. *Las pizarras visigodas. Edición crítica y estudio*. Murcia: Universidad de Murcia, 1989.

CAPÍTULO I  
**OS GODO E A REALEZA CRISTÃ NA ANTIGUIDADE TARDIA: A *CHRISTIANA CIUILITAS* COMO FUNDAMENTO DO *REGNUM GOTHORUM***

### **1.1 Os Godos e a Realeza Cristã na Antiguidade Tardia**

O período que se situa entre a conversão dos godos ao catolicismo, em finais do século VI, e irrupção dos exércitos islâmicos liderados por Tarik em 711, é marcado por um incontestável fenómeno político institucional na história da *Hispania*: o nascimento da realeza. Herdeiros de toda a tradição imperial do Ocidente, particularmente caracterizada pela sobrevivência de uma elite social e intelectual, impregnada de uma tradição cultural e política, o Reino visigodo que se funda sob os alicerces do antigo Império Romano, apresentou ao Ocidente uma nova ordem política que soube, como poucas de sua época, buscar o equilíbrio entre o governo do estado e o governo das almas.

Quando o rei dos godos Recaredo I (586-601) se converteu ao cristianismo em 587<sup>94</sup>, ratificando de forma solene e oficial sua decisão no III Concílio de Toledo, celebrado dois anos depois (a.589), configurava com aquele ato, ainda que de modo não totalmente claro e consciente, os prenúncios de uma união que lograria definitivamente o princípio de realeza entre os godos. A função da Igreja, naquele momento, investiu-se de capital importância aos intentos da monarquia visigoda, ao passo que a unidade religiosa no final do século VI significou também o princípio efetivo da unidade política na Península Ibérica, entre godos e hispano-romanos, que perduraria pelo menos até o princípio do século VIII.

Nesse sentido, as fontes narrativas de carácter historiográfico, essenciais para o estudo da história política do Reino visigodo, abundam em testemunhos confeccionados de forma

---

<sup>94</sup> Seguimos aqui pelo testemunho fornecido pelo bispo de Gerona João de Bicláro: *Ioh. Bic. Chron. a.V Mauricii Principis Romanorum, qui est Reccaredi Regis Primus Feliciter Annus* “ [...] § 84 *Reccaredus primo Regni sui anno mense X catholicus deo iuvante efficitur [...]*”, p.142. Citaremos doravante a *Chronica* de João de Bicláro na edição de Carmen Cardelle de Hartmann (sua última editora) com comentário histórico de Roger Collins: JOÃO DE SANTARÉM (BICLARENSE). *Crónica*. Lisboa: Edições Colibri, 2002. Optamos por esta última justamente porque Cardelle de Hartmann baseia-se numa rigorosa revisão dos manuscritos, acompanhada de um profundo aparato crítico, considerando inclusive as omissões e adições realizadas desde a clássica edição de Theodor Mommsen: IOHANNIS ABBATIS BICLARENSIS. “Chronica”. In: *Monumenta Germaniae Historica. Chronica Minoria*. Saeculi IV.V.VI.VII. Vol.2. Berlim, 1894, pp.207-220. Saliente-se que à guisa de apreciação consideramos igualmente a edição *Juan de Bicláro, obispo de Gerona. Su vida y su obra*. Introducción, texto crítico y comentarios por Julio Campos. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Enrique Flórez, 1960, em termos de comparação com a já citada edição de Cardelle de Hartmann. Todavia, sublinhamos aqui que ambas as edições – de Julio Campos e de Carmen Cardelle de Hartmann seguem, embora com diferentes revisões, a já citada edição de Mommsen.

entusiástica e direta os eventos ocorridos naquela época. Todavia, a abundância dos relatos que pode, num primeiro momento, representar algo positivo, nesse caso, embarga de complexidade a compreensão da real dimensão de tais eventos. Com efeito, ao observar a conversão dos godos ao catolicismo, comungamos de um fato já bastante conhecido dos estudiosos, de que a história política dos godos sofreria um profundo revés em todas as suas estruturas. Resulta lógico, portanto, que um estudo que vise, inicialmente, a compreensão do significado do conceito de realeza cristã entre os godos deva observar primeiramente esses eventos para *a posteriori* poder lançar um olhar mais crítico com relação a eles tecendo assim sua possível contribuição para a renovação deste tema.

O crucial tema do conceito de realeza cristã entre os godos vincula assim diversos fatores convergentes, a iniciar por aquele que consideramos efetivamente o ponto de partida para tal: o processo de conversão dos godos ao catolicismo. Assim, iniciamos a tessitura de nossa problemática a partir de uma carta do rei Recaredo dirigida ao papa Gregório Magno (590-604), na qual ele comunica a conversão do seu povo ao catolicismo. Conforme bem notou Iranzo Abellán (2010, p.86), o momento escolhido pelo rei dos godos para estabelecer relações com o Pontífice romano se mostra de todo idôneo aos interesses da monarquia visigoda. É importante notar que a epístola do rei Recaredo foi enviada ao papa Gregório Magno alguns anos após a celebração do III Concílio de Toledo. Como indica o próprio rei em sua missiva, já havia tido uma primeira tentativa de contato com Roma logo após a conversão, mas um naufrágio ocorrido às proximidades de Marselha obrigou a comitiva mandada pelo rei retornar a Hispania<sup>95</sup>. A carta régia termina com um elogio e recomendação

---

<sup>95</sup> Cf. RECAREDO REI DOS GODOS. Epístola Recharedi Regis Gothorum ad Beatum Gregorium Romensem Directa. In: VIVES, J. (Ed.). *Concípios visigóticos e hispano-romanos*. Barcelona-Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Enrique Flórez, 1963, pp.144-145 “[...] *et post ad vos ex monastério abbates elegimus, qui usque ad tuam praesentiam peraccederent et munera a nobis directa sancto Petro offerrent tuae sanctae reverentiae salutem nobis manifestius nuntiarent. Qui properantes, iam pene litora cernentes Italiae, in illis vi maris advenit quibusdam scopulis prope Masilia inhaerentes, vix suas animas liberare [...]*”. A edição desta epístola do rei Recaredo I ao papa Gregório Magno realizada por José Vives segue o manuscrito H editado por Ludovico HARTMANN. *Epistolae*. Vol.2. *Gregorii I pape Registrum epistolarum*. Monumenta Germaniae Historica. Berlim: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1899 (reimp.) Munique: MGH, 1992), pp.220-221 (n.º IX, 227a.). O maior problema suscitado por esta epístola é justamente o de sua autenticidade. De acordo com Salvador Iranzo Abellán (2010), estudioso da epistolografia visigótica, o problema da autenticidade da epístola de Recaredo é colocado por diversos estudiosos. Por um lado àqueles que consideram que a carta foi redigida tendo já diante de si a resposta de Gregório Magno (datada de agosto de 599), conservada em seu *Registrum Epistolarum* (CPL 1714). Por outro lado, existem aqueles que defendem o caráter apócrifo do documento, argumentando, dentre outras coisas, o tosco latim e o seu estilo descuidado, tratando-se de um produto de chancelaria régia dirigido ao Pontífice romano. Todavia, os defensores de sua autenticidade rebatem essas críticas alegando que os problemas de redação e os erros de latim podem ser descuido dos copistas da época, colocando finalmente que esta carta pode ter sido reescrita sobre uma epístola autêntica. Cf. IRANZO ABELLÁN, S. “Recaredo I”. In: CODONER, C. (Org.). *La Hispania Visigótica y Mozárabe: dos épocas en su literatura*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2010, pp.86-87.

do bispo Leandro de Sevilha, o principal mentor do III Concílio de Toledo e grande amigo do papa Gregório Magno.

A atitude de Recaredo parece indicar o primeiro caminho para a efetiva compreensão da ideia de realeza cristã entre os godos que se configurava desde finais do século VI e que conheceria seu apogeu no século seguinte. Todavia, essa nova experiência política vivificada na Hispania visigoda deve ser matizada, primariamente, a partir de dois pontos determinantes: notadamente, por um lado, o processo e o produto resultante da conversão ao catolicismo em finais do século VI e princípio do século VII; e por outro lado, e concomitantemente na mesma época, a atuação direta e peremptória de algumas figuras fundamentais, e diríamos inclusive, condicionantes em todo o processo de conversão e reelaboração da nova ideia de realeza.

A primeira questão que nos interessa suscitar é justamente a situação político-religiosa do reino visigodo de Toledo durante o reinado de Leovigildo. Conforme observou Orlandis (2000, p.79), a política confessional do rei Leovigildo (571/72-586) rompeu abertamente com o tradicional esquema dualista entre godos arianos e hispano-romanos católicos<sup>96</sup>. Todavia, com o passar do tempo, a luta pela unidade religiosa tornou-se um objetivo fundamental de sua política. Tal luta foi vigorosamente empreendida por Leovigildo em todos os espaços possíveis de atuação. Inicialmente, o monarca recorre a uma série de medidas cabíveis e condizentes com sua postura a frente do Reino dos godos, e consagrou-se no aspecto legal, com a revisão do Código de Eurico, numa versão conhecida pelo título de *Codex Revisus*, hoje perdida<sup>97</sup>. Leovigildo recorreu a uma série de leis no intuito de amortizar as diferenças entre hispano-romanos e godos, um esforço em favor da definitiva unificação de seu reino. Para Orlandis (1956, p.161), a revisão do Código de Eurico supõe também uma contribuição mais, e talvez decisiva, para a territorialidade do direito visigodo<sup>98</sup>. A teoria da

<sup>96</sup> Cf. ORLANDIS, J. “La doble conversión religiosa de los pueblos germánicos (siglos IV al VIII)”. In: *Anuario de Historia de la Iglesia*. Año / Vol. IX. Pamplona: Universidad de Navarra, 2000, pp.69-84.

<sup>97</sup> Sabemos da existência do *Codex Revisus* graças a uma menção de Isidoro de Sevilha em *Isid. Hist. Goth.*, 51 “In legibus quoque ea quae ab Eurico incondite constituta videbantur correxit, plurimas leges praetermissas adiciens, plerasque superfluas auferens [...]”. Cf. ALVARADO PLANAS, J. *El problema del germanismo en el derecho español*. Siglos V-XI. Madrid: Marcial Pons, 1997, pp.43-58. Na nota 77 (p.43) do estudo de Javier Alvarado Planas, o autor atribui a passagem 52 da *Historia Gothorum* do bispo sevilhano, quando na edição de Cristóbal Rodríguez Alonso (a mesma utilizada por Alvarado Planas) a alusão isidoriana ao *Codex Revisus* de Leovigildo encontra-se na passagem 51 (p.258).

<sup>98</sup> A problemática sobre a territorialidade do Direito visigótico contempla um amplo e pantanoso campo de discussões ao longo da história da historiografia. Todavia, para um debate mais aprofundado sobre seu caráter teórico cf. GARCÍA GALLO, A. “Nacionalidad y territorialidad del Derecho en la época visigoda” In: *Anuario de Historia del Derecho Español*. AHDE, 13, Madrid, (1936-1941), pp.168-264. Artigo este pelo qual se elaborou a tese da territorialidade do Direito visigótico. Em sua época a teoria proposta por García Gallo foi considerada “revolucionária”, como mais tarde admitiu o próprio autor no Prólogo da edição de ORLANDIS, J.; VISMARA, G. et all. *Estudios Visigóticos I*. Roma-Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas,



territorialidade do direito visigótico sugere justamente o trilhar de uma unidade em seu aspecto unívoco jurisdicional das diferenças e igualdades entre os povos do Reino, pautada no princípio da isonomia, tão importante no passado greco-latino. Dentre algumas das modificações consagradas no âmbito jurídico, houve a derrogação da lei proibitiva dos matrimônios mistos entre hispano-romanos e visigodos<sup>99</sup>, de modo a reforçar ainda mais a ideia da progressiva fusão entre ambos os povos.

Para Stroheker (1965), a unidade [política] dos godos, ao menos o princípio real e efetivo dela, deve-se necessariamente ao monarca Leovigildo e não a Recaredo I<sup>100</sup>. Concordando com esse posicionamento, King (1981) afirma que as conquistas militares de Leovigildo foram determinantes no processo da unidade política do reino, que fora de fato, concluído por Recaredo I. Não há dúvidas de que a conjunção de tais conquistas atreladas às transformações interpostas ao universo jurídico visigótico foram passos decisivos não somente para a unidade política do reino, mas também para reforçar a imagem do rei perante a sociedade. A política religiosa do rei esteve, do mesmo modo, engajada em seu grande ‘projeto’ de unificação do reino visigodo. No entanto, o que até então parecia plenamente concorde no caminho da definitiva união entre hispano-romanos e godos encontrou um

---

1956, p.10 (*prólogo*). Uma crítica à tese desenvolvida por García Gallo foi publicada por Paulo Mêrea, cf. MÊREA, P. “Para una crítica de conjunto da tese de García Gallo” In: *Id. Estudios de Derecho Visigótico*. Coimbra, 1948, pp.199-248. O próprio García Gallo matizou algumas questões relativas à sua tese em GARCÍA GALLO, A. “La territorialidad de la legislación visigoda: respuesta al prof. Mêrea” In: *Anuario de Historia del Derecho Español*. AHDE, 14, Madrid, 1943, pp.593-609. Importante lembrar também a reflexão proposta por LOPEZ AMO, A. *La polémica en torno a la territorialidad del Derecho visigodo*. Arbor 1, 1944, pp.227-241. Embora dedicado a um estudo sobre o Breviário de Alarico e ainda sobre essa mesma questão, William Reinhart publicou alguns posicionamentos críticos em REINHART, W. “Sobre la territorialidad de los Códigos visigodos” In: *Anuario de Historia del Derecho Español*. AHDE, 16, Madrid, 1945, pp.704-711. Este posicionamento teórico de García Gallo foi corroborado ainda por D’ORS, A. “La territorialidad del derecho de los visigodos” In: ORLANDIS, J.; VISMARA, G. et all. *Estudios Visigóticos I*. Roma-Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, (Delegación de Roma), 1956, pp.91-124. Mais tarde (1974), o próprio Alfonso García Gallo voltaria a questão reafirmando sua posição inicial, expondo diversas dúvidas sobre alguns pontos tradicionalmente aceitos por aquilo que ele mesmo chamou de *communis opinio*. Sobre essa última questão cf. GARCÍA GALLO, A. “Consideraciones críticas de los estudios sobre la legislación y las costumbres visigodas” In: *Anuario de Historia del Derecho Español*. AHDE, 44, Madrid, 1974, pp.168-264. Mais recentemente, veja-se o estudo de ALVARADO PLANAS, J. “Una nueva hipótesis sobre la territorialidad del derecho visigodo” In: *Id. El problema del germanismo...op.cit.*, p.15 e segs.

<sup>99</sup>L.V. III, 1,1 “*Ut tam Goto Romana, quam Romano Gotam matrimnio liceat sociari: sollicita cura in principem esse dinoscitur, cum profuturis utilitatibus beneficia populo providentur; nec parum exultare debet libertas ingenta, cum fractas vires habuerit prisce legis abolita sententia [...]*”. Sobre essa questão cf. VALVERDE CASTRO, M. R. “El reino visigodo de Toledo y los matrimonios mixtos entre godos y romanos” In: *Gérion*, Vol.20, no. 1, 2002, pp.511-527.

<sup>100</sup> Declara com muita propriedade Stroheker (1965, p.190) “Schon Leowigild und nicht erst Rekkared I ist der Schöpfer der westgotisch-spanischen Einheitsstaten” (ou seja: Não é Recaredo I, senão já Leovigildo o primeiro criador da unidade do estado visigodo espanhol). Cf. STROHEKER, K. F. *Germanentum und Spätantike*. Zurich und Stuttgart: Artemis Verlag, 1965, p.190 e segs.

violento obstáculo: a revolta de seu filho Hermenegildo (c.568-585), num momento em que os estudiosos chamam de “crise dos anos 580-590”<sup>101</sup>.



FONTE: ORLANDIS, J. *Historia de España. Época visigoda*. Madrid: Cátedra, 1987, p.93

Conforme observou Garcia Moreno (2008, p.24), não é estranho para a historiografia moderna, ao menos desde meados do século XIX, que as diversas interpretações sobre o reinado de Leovigildo possam ser divididas em dois momentos, separadas justamente pela disputa familiar. Assim, verifica-se claramente que as disputas entre o monarca Leovigildo e seu filho mais velho Hermenegildo tenham, *ipsum factum*, inaugurado outra fase da história política hispano-goda. Assim, a problemática da história política dos godos do princípio do século VII ganhou contornos distintos dos que se apresentavam até então, fruto incontestemente dos eventos que se seguiram em finais do século VI. De fato, é nessa época que tem lugar um conflito político-religioso que acabaria por determinar novos rumos ao processo de legitimidade monárquica e de unidade do Reino hispano-visigodo.

<sup>101</sup>Cf. FONTAINE, J. “Conversion et culture chez les wisigoths d’Espagne” In: *La conversione al Cristianesimo nell’Europa dell’Alto Medioevo. XIV Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo*, Spoleto, 1967, p.91 e segs.

As relações entre Leovigildo e seu primogênito Hermenegildo constituíram-se num problema complexo, que, muito embora tenha já sido estudado e discutido à farta por eruditos de distintas épocas, ainda apresenta suas facetas obscuras e contraditórias. Assim, os poucos testemunhos que nos chegaram desse conflito permitem uma interpretação muito diversa e contraditória, sendo que sua base documental nos autoriza, em certa medida, levantar hipóteses e soluções diametralmente opostas. Ainda que a historiografia contemporânea, como observamos acima, tenha já se debruçado de forma até exaustiva, sobre a questão, é importante retomá-la aqui por três motivos necessários e convergentes ao nosso objeto de estudos: primeiramente, saber quais os motivos que levaram Hermenegildo a rebelar-se contra seu pai o rei Leovigildo; em segundo lugar, compreender e matizar o severo juízo elaborado pelos seus congêneres, e quase contemporâneos, especialmente João de Biclário e Isidoro de Sevilha, mas não atribuindo menos importância aos relatos de Gregório Magno, Leandro de Sevilha e Gregório de Tours<sup>102</sup>; e finalmente, empreender uma tentativa de entender quais foram as implicações que puderam ter a rebelião de Hermenegildo na política religiosa de Leovigildo, e logo, por extensão, os reflexos que isso teve na edificação do preceito de realeza e poder monárquico a partir de Recaredo, filho mais novo e sucessor de seu pai.

Assim, observemos mais detidamente esse problema no intuito de entender como influenciou em todo o processo de edificação da monarquia católica e da unidade política na Hispania visigoda. Ainda muito jovem Hermenegildo foi associado, juntamente com seu irmão Recaredo (*consortes regni*), quer dizer, copartícipes do poder associado ao trono do pai<sup>103</sup>. Em 573 casou-se com a princesa franca [católica] Ingunda, filha do rei Sigeberto I (535-575), e da visigoda Brunequilda (550-613)<sup>104</sup>. Logo foi nomeado governador da Bética, e lá, certamente por influência do bispo Leandro de Sevilha<sup>105</sup> e de sua própria esposa, Ingunda<sup>106</sup>, converteu-se ao catolicismo. Os fatos da conversão de Hermenegildo são

<sup>102</sup> Sobre tais juízos e relatos trataremos mais afrente oportunamente.

<sup>103</sup> *Ioh. Bic. Chron. a.VII Iustiniani Imperatoris, qui est Leouegildi V annus* “ [...] § 27 *Leouegildus rex [...] duosque filios suo ex amissa coniuge Ermenegildum et Reccaredum, consortes regni facit*”. (p.128).

<sup>104</sup> *Ioh. Bic. Chron. “Anno III Thiberii Imperatoris, qui est Leouegildis Regis XI annus [...] § 53 Leouegildus rex Hermenegildo filio suo filiam Sisiuerti regis Francorum in matrimonio tradit et prouicie partem ad regnandum tribuit”*, (p.136).

<sup>105</sup> *Greg. Rom. Dial.*, III, 31, 1 “*Hermenegildus rex [...] ab Arriana haeresi ad fidem catholicam, uiro reuerentissimo Leandro Hispalitano episcopo, dudum mihi in amicitiiis familiariter uincto, praedicanter conuersos est*”. Cf. GREGÓRIO MAGNO. *Dialogues*. Vol.2. Edição de VOGÜE, A. Paris: Editions Du Cerf, 1980, pp.384-385.

<sup>106</sup> *Greg. Tour. Hist. Franc.*, V, 38: “[...] *Ingundis praedicare uiro suo, ut, relicta haeresis fallacia, catholicae legis veritatem agnuserit. Quod ille diu refutans, tandem commotus ad eius praedicationem, conuersus est ad legem catholicam ac dum crismaretur [...]*”. Cf. GREGÓRIO DE TOURS. *Historia Francorum*. Edição de KRUSCH, B.; LEVISON, W. Monumenta Germaniae Historica. Scriptores Rerum Merovingicarum. T.1. *Gregorii Episcopi Turonensis Libri Historiarum X*. Hanover, 1951, p.244.

refletidos por pelo menos quatro importantes testemunhos, a saber: João de Bicláro, Gregório de Tours, Gregório Magno e Isidoro de Sevilha. A se fiar pelos testemunhos mais próximos dos eventos ocorridos na época, a conversão de Hermenegildo foi uma das razões mais fortes que o levaram a tomar armas contra seu pai. Assim, a revolta de Hermenegildo terá resultados práticos, os quais terão um papel fundamental na política visigótica e, recaindo consequentemente na elaboração do preceito de realeza entre os godos. Objetivamente, passemos a analisar cada um dos testemunhos sobre esse problema, tentando aqui respeitar um ordenamento cronológico, no intuito de entendê-los dentro do processo de elaboração do conceito de realeza cristã entre os godos, a iniciar com João, o bispo de Gerona.

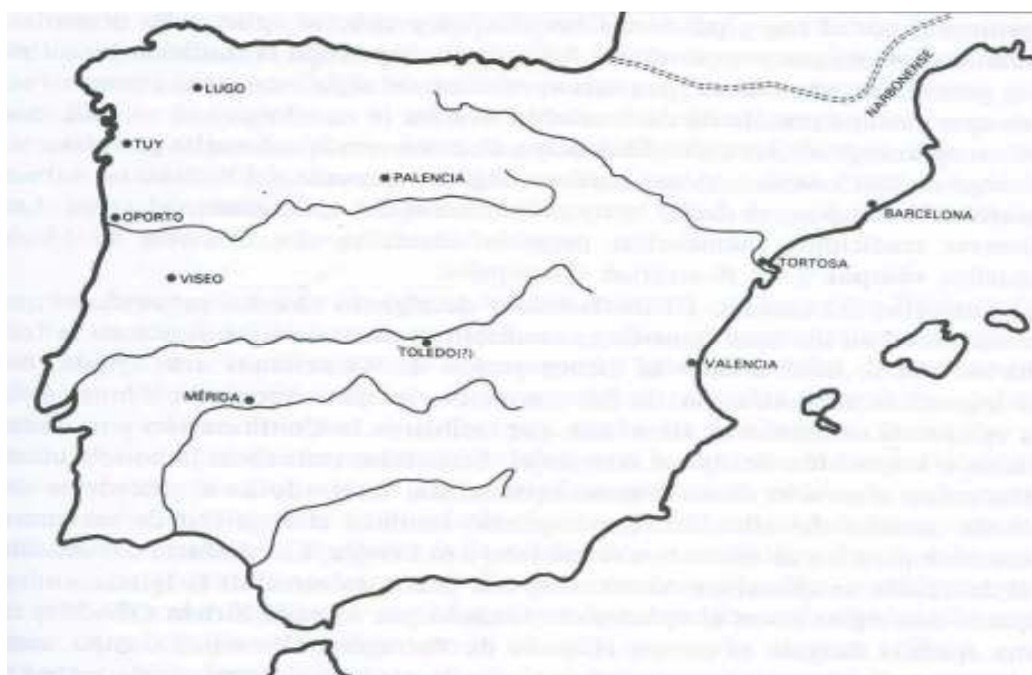
De acordo com João de Bicláro, possivelmente o mais próximo de todos os testemunhos acerca desses eventos, Hermenegildo, por volta do ano 579, usurpa o poder a incitamento da rainha Goswintha, sublevando-se na cidade de Hispalis (Sevilha), tomando logo outras cidades e fortalezas<sup>107</sup>. No ano seguinte (c.580), motivado pela conduta do filho rebelde, o rei Leovigildo manda convocar um Concílio ariano em Toledo, pelo qual se tomou uma série de medidas de caráter político-religioso, como a reafirmação do arianismo como posicionamento religioso oficial do Reino visigodo. João de Bicláro afirma que, juntamente com os bispos arianos o rei Leovigildo “[...] tenta corrigir a antiga heresia com um novo erro, ao proclamar que os que se convertessem da religião romana *a nossa fé ortodoxa* não deveriam ser batizados, mas somente purificados pela imposição de mãos e pelo recebimento da comunhão”<sup>108</sup> (grifo nosso). Evidentemente, devemos ponderar aqui que o testemunho do bispo biclarensense não era, de modo algum, isento de ideologia<sup>109</sup>.

<sup>107</sup> *Ioh. Bic. Chron. “Anno III Thiberi Imperatorisi, qui est Leouegildi XI annus [...] § 54 Nam eodem anno filius Ermenegildus factione Gosuinthe regine tirannidem assumens in Ispali ciuitate rebellione facta recluditur et alias ciuitates atque castella secum contra patrem rebellare facit [...]”*, p.136.

<sup>108</sup> *Ioh. Bic. Anno IV Tiberii, qui est Leouegildi XII annus [...] § 57 et antiquam heresem nouelo errore emendat, dicens de Romana religione ad nostram catholicam fidem uenites non debere baptizari, sed tantummodo per manus impositionem et communionis preceptione ablui [...]”*, p.136, (grifo nosso). Notemos nessa passagem que o bispo de Gerona provavelmente repete as próprias palavras do rei Leovigildo, como demonstra a expressão *Romana religione*, comumente utilizada para designar católicos por parte dos arianos, conforme *Greg. Tur. Glor. Conf. I, 25 “De haereticis qui non adhibuerunt illis fidem [...] quia ingenium est Romanorum (Romanos enim vocitant homines nostrae religionis) ut ita accidat [...]”* cf. GREGÓRIO DE TOURS. *Liber de Gloria Confessorum*. In: Gregorii Turonensis Episcopi. Opera Omnia. Edição de MIGNE, J-P. Patrologiae Latinae Cursus Completus. Vol.71. Paris, 1849, p.726. Do mesmo modo, Cardelle de Hartmann (2002, p.137) nota 10, nos chama a atenção para o fato de que a palavra *catholicus* na época não designa uma confissão, mas significa somente “ortodoxo”, expressão universalmente utilizada para chamar aqueles que não eram heréticos.

<sup>109</sup> São factíveis sobre o aspecto da ideologia da crônica de João de Bicláro algumas de suas passagens, quando, por exemplo, expõe a conversão dos godos ao catolicismo sob Recaredo I, a qual apresenta uma extensão que ultrapassa em muito outros brevíssimos relatos, ou mesmo quando encerra sua crônica dizendo (§ 93, p.148): “[...] docuit famulus dominis non esse superbos”, ou seja “a fim de aprenderem que os servidores não se revoltam contra os senhores”.

Com efeito, é necessário considerar aqui que João de Biclário viveu num dos períodos mais significativos da formação histórica do reino visigótico da Península Ibérica, em que pese a tentativa de unificação territorial peninsular, bem como, as querelas religiosas e culturais entre a aristocracia senatorial de origem hispano-romana, sueva e visigótica. Assim, sua breve crônica composta muito possivelmente na primeira década do século VII fornece uma descrição dos fatos ocorridos entre 567-590. O tema principal da crônica do biclarense consiste no confronto entre o poder central e as forças adversárias, entre a ortodoxia e a heresia, tanto em Bizâncio quanto na Hispania<sup>110</sup>.



Sedes Episcopais Hispano-visigodas com a existência de um bispo ariano

FONTE: ORLANDIS, J. *Historia de España: época visigoda*. Madrid: Cátedra, 1987, p.117.

A conversão de Hermenegildo ao catolicismo havia desencadeado, de fato, um problema que ganhou proporções muito além da simples esfera familiar entre pai e filho ou da *domestica rixa* como queria o biclarense. Na prática, a revolta de Hermenegildo fizera o monarca Leovigildo perceber os perigos que guardavam a coexistência de ‘duas religiões’ no corpo de um só Estado. A reação de Leovigildo contra seu filho ainda tardara alguns anos<sup>111</sup>, até que por volta de 582, contando com auxílio do rei suevo Miro (que falecera justamente no

<sup>110</sup> Cf. CARDELLE DE HARTMANN, C. “Introdução”. In: JOÃO DE SANTARÉM (BICLARENSE). *Crônica*. Lisboa: Edições Colibri, 2002, pp.91-92.

<sup>111</sup> *Ioh. Bic. “Anno V Tiberii, qui est Leouegildi XVII annus [...] § 64 Leouegildus rex exercitum ad expugnandum tirannum filiu colligit”.*

momento do assédio), Leovigildo põe cerco ao *locus* da revolta, Sevilha<sup>112</sup>. Hermenegildo procura auxílio dos bizantinos, ao passo que seu pai toma a cidade de Sevilha, obrigando-o a fugir para Córdoba, onde se encontravam alguns auxiliares imperiais [bizantinos]. Mas o destino finalmente conspirou em favor de Leovigildo que conseguiu vencer e capturar o filho rebelde, mandando-o em exílio para Valência já no ano 584<sup>113</sup>. E finalmente, no ano 585 Hermenegildo é assassinado por um tal Sisberto em Tarragona<sup>114</sup>.

Face ao relato do bispo biclarense sobre os eventos que se sucederam desde c.573 até 584, ou seja, desde o casamento de Hermenegildo ao final de sua revolta contra Leovigildo devemos observar, imperativamente, três pontos convergentes desses eventos para a compreensão da ideia de realeza cristã entre os godos. O primeiro desses pontos diz respeito ao que Galán Sánchez (1994) chamou de a ideologia da *Chronica*: o nacionalismo godo de João de Bicláro. Trata-se também aqui de se considerar os elementos próprios do gênero crônica na Antiguidade Tardia, cujo modelo é a Crônica de Eusébio-Jerônimo, cujo traço característico, por vezes, pode ser delineado em alguns casos resumindo a obra de seus antecessores e em outros continuando-a, como uma forma de prolongamento. Todavia, é importante ainda tomarmos cuidado com duas dimensões exaradas de sua crônica: seu público leitor e sua intenção.

O público ao qual se dirigem estas obras é um público cristão e culto (embora outro elemento característico desse gênero seja sua linguagem simples e objetiva, à exceção da *Crônica de Fredegário* – de finais do século VII – é difícil encontrarmos vulgarismos). A maioria das obras cronísticas da Antiguidade Tardia possui um caráter apologético e em defesa do cristianismo. Com efeito, essa característica parece amenizar-se na medida em que avançam os séculos. Porém, ainda alguns traços resistem ao tempo, tais como, citações bíblicas, intervenções divinas, cumprimento de profecias, dentre outros.

Para Galán Sánchez (1994), a *Chronica* do biclarense reflete algumas mudanças ideológicas pelas quais passaram os visigodos desde sua etapa ariana (com Leovigildo) até tornarem-se católicos (já com Recaredo I). Considera o autor que, ainda que os acontecimentos que se narram na crônica do biclarense digam respeito tanto a Hispania

<sup>112</sup>Ioh. Bic. “Anno ergo Primu Mauriti Imperatoris, qui est Leouegildi XV annus [...]§ 65 Leouegildus rex ciuitatem Ispalensem congregato exercitu obsidet et rebellem filium obsidione concludit in cuius solatio Miro Sueuorum rex ad expugnandam Ispalim aduenit ibique diem clausit extremum [...]”, (p.138).

<sup>113</sup>Ioh. Bic. “Anno II Mauricii Imperatoris, qui est Leouegildi XVI annus [...]§ 68 Leouegildus rex, Hermenegildo ad rem publicam commigrante, Ispalim pugnandi ingreditur, ciuitates et castella quas filius occupauerant cepit, et non multo post memoratum filium in Cordubensi urbe comprehendit et regno priuatum in exilium Valentiam mittit”, p.140.

<sup>114</sup>Ioh. Bic. “Anno III Mauricii, qui est Leouegildi XVII annus [...]§ 73 Hermenegildus in urbe Tarragonensi a Sisberto interficitur”.

visigoda quanto ao Império Bizantino, a intenção do seu autor é tão somente ressaltar o reino hispano-visigodo, sustentando seu argumento no fato de que isso por si só justificaria o final da *Chronica* com a conversão dos godos<sup>115</sup>. A perspectiva ora apresentada por Galán Sánchez (1994) é complementar ao posicionamento de Teillet (2011) sobre a ideia nascente de nacionalismo entre os godos. Embora o gênero da crônica, escolhido por João de Bicláro, deva-se esperar a ausência juízo de valor, em diversas passagens percebemos certa inclinação do autor pela política unificadora de Leovigildo. Destacamos isto não sem propósito, pois, precisamente este elemento nos permite entender a dupla perspectiva da obra de João de Biclároque destacamos da contribuição acerca do conceito de realeza para os godos, elementos esses que tomamos logo abaixo.

Verificamos logo o segundo elemento que, ao que nos parece, deve ser observado com bastante cuidado: o fato de que João de Bicláro (embora cristão) simplesmente silenciase sobre a conversão de Hermenegildo ao catolicismo<sup>116</sup>. Nesse sentido, o desejo de João de Bicláro em evidenciar a unidade gótica em torno de um rei [Leovigildo], cabeça incontestada dessa unidade, supera quaisquer perspectivas de ideologizações religiosas. Ademais, importa precisar ainda que, a deleção de dados sobre a vida de Hermenegildo e inclusive minimizando – e por vezes até omitindo – informações sobre as perseguições de Leovigildo contra católicos é prova uma vez mais de seu posicionamento favorável à política deste último.

Para Marcotegui Barber (2003, p.292), acima de sua crença religiosa João de Bicláro encarnava o desejo da unidade proposto por Leovigildo, e o surgimento da querela entre o monarca e seu filho ameaçava declaradamente a consecução de tal objetivo. De modo semelhante, observa Fontaine (1966, p.110) “quant a Herménégild, sa rébellion est présentée comme une intrigue comme une trahison qui « a causé plus de dommage qu’une invasion ennemie aux Goths et aux Romains » (*sic.*)”. Tal sobriedade na descrição dos fatos e admiração declarada por Leovigildo, assim como a reprovação das atitudes levadas a cabo por Hermenegildo contrastam vivamente com sua ideologia religiosa.

Não será fora de propósito chamar ainda a atenção para o último ponto derivado da narrativa do biclarenses: o conceito de *tirannus* ([...] § 64 *tirannum filiu* [...]) com que ele qualifica as ações de Hermenegildo contra Leovigildo. Embora sem analisar

<sup>115</sup> É importante lembrar aqui que João de Bicláro falece em c.620 e sua *Chronica* finaliza-se em 589 com a conversão dos godos ao catolicismo.

<sup>116</sup> Conforme asseverou MARCOTEGUI BARBER, B. “El tratamiento historiográfico de San Hermenegildo” In: *Anuario de Historia de la Iglesia*. Vol.XII. Pamplona: Universidad de Pamplona, 2003, pp.289-302: “indudablemente, el deseo de ensalzar la labor unificadora de Leovigildo condiciona el tratamiento que recibe su hijo, más que como mártir, como rebelde” (a citação é da p.291).

pormenorizadamente o uso deste qualificativo, cabe recordar aqui que o termo ganhou uma conotação especial na ideologia política à época (séculos VI e VII)<sup>117</sup>. Ainda que o tema da infidelidade e barbárie não seja novo na história visigoda, os recentes estudos apontam para uma perspectiva diversa no sentido da história política dos godos<sup>118</sup>.

Conforme Orlandis (1962, p.10), o sentido do termo *tirannus* aplicado pelo biclarense ao caso de Hermenegildo não implica crítica nem censura, nem mesmo ainda juízo pessoal pejorativo, senão somente a constatação de um estado de ilegitimidade, ou seja, uma realidade objetiva ou ao menos é isso que nos parece aos olhos do cronista desde seu ponto de vista político. É, pois, fato que, o uso do vocábulo de valor essencialmente técnico à época deve ser matizado e compreendido como um qualificativo daquele que se alça ilegalmente contra um poder legitimamente constituído. Destarte, o juízo elaborado por Orlandis (1962) acerca do posicionamento de João de Bicláro em relação à rebelião de Hermenegildo, do mesmo modo poderá ser aplicado a Isidoro de Sevilha acerca do mesmo fato. Pois, conforme a definição do bispo de Sevilha, o termo *tirano* deriva do léxico grego, e é “[...] o mesmo que “rei” em latim, já que, para os antigos entre “rei” e “tirano” não existia diferença alguma [...] os reis poderosos eram chamados de tiranos, de Tiro, que significa “poderoso””<sup>119</sup>. Todavia, o bispo hispalense chama nossa atenção logo na passagem seguinte de suas *Etimologias* para o fato que “mais tarde começou o costume de denominar “tiranos” os reis depravados e iníquos

<sup>117</sup> Sobre o conceito de tirano e infiel na época visigoda cf. GREIN, E. De Confugientibus ad Hostes: *um estudo sobre a infidelidade, usurpação e a tirania na Hispania Visigoda*. Dissertação de Mestrado. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2009, 172 pp., especialmente as pp.98-123, com ampla bibliografia. Sobre o tema cf. ainda ORLANDIS, J. “Algunas observaciones en torno a la “tiranía” de San Hermenegildo” In: *El poder real y la sucesión al trono en la monarquía visigoda*. Estudio Visigóticos III. Roma / Madrid: CSIC, 1962, pp.3-12; *Idem, ibidem*. “En torno a la noción visigoda de tiranía”, pp.13-42 (publicado originalmente In: *Anuario de Historia del Derecho Español*, AHDE, 29, Madrid, 1959, pp.5-43).

<sup>118</sup> A esse respeito veja-se BELTRÁN TORREIRA, F. M. “El concepto de barbarie en la Hispania visigoda” In: GONZÁLEZ BLANCO, A. *Los Visigodos, historia y civilización: actas de la Semana Internacional de Estudios Visigóticos*. Madrid - Toledo - Alcalá de Henares, 21-25 octubre de 1985. Murcia: Fundación Pastor de Estudios Clásicos, 1986, pp.53-60; FRIGHETTO, R. “Infidelidade e Barbárie na Hispania visigoda” In: *Gerión*, Vol.20, n1, 2002, pp.491-509; Também mais recentemente o interessante artigo de JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J. A. “El recurso a la tiranía como respuesta a la dominación visigoda en la Tarraconense” In: Hispania. Revista Española de História. Vol. 72, n241, mayo-agosto, 2012, pp.347-366, quem bem recorda “[...] que las fuentes de época visigoda aplican el término tyrannus a aquellos individuos que se hicieron con el poder soberano por la fuerza y de manera ilegal, con lo que asumieron una realeza que no les correspondía.” (p.7).

<sup>119</sup> *Isid. Etym.*, IX, 3, 19: “[...] Tyranni Graeci dicuntur. Idem Latine et reges. Nam apud veteres inter regem et tyrannum nulla discretio erat [...] Fortes enim rege tyrannis vocabantur. Nam tiro fortis [...]”. Sobre essa passagem de Isidoro muito bem observou Ariel Guance ao tratar dos aspectos da tirania na época visigoda na segunda metade do século VII. Ainda que o foco de seu estudo seja sensivelmente posterior à época que tratamos neste momento, é importante sublinhar que o autor retoma o conceito desde o século VI conduzindo a uma discussão sobre seu uso e caracterização no período subsequente. Cf. GUANCE, A. “*Rex Perditionis*: la caracterización de la tiranía en la época visigoda” In: Cuadernos de Historia de España, CHE, 77, Buenos Aires, 2001-2002, pp.29-39.



que exerciam sobre o povo uma ânsia desmedida de dominação e uma autoridade sumamente cruel”<sup>120</sup>.

Note-se, no entanto, que as definições dadas acima pela pluma de Isidoro de Sevilha assumem uma conotação essencialmente política, aquém exatamente de um posicionamento religioso. Ainda que, política e religião sejam elementos indissociáveis, especialmente no período ao que ora propomo-nos a analisar, o fato é justamente que, João de Bicláro ao qualificar Hermenegildo de *tirannum filiu*, o faz, do mesmo modo que Isidoro fará mais tarde, ou seja, revestindo tal conceito de uma ideia muito mais política que propriamente num sentido religioso. Aqui reside o cerne do nosso problema, do ponto de vista teórico e também prático. A noção de *tirannum* elaborada por João de Bicláro ganhará contornos mais nítidos a partir da compreensão da sua provável fonte, possivelmente a mesma adotada por Isidoro de Sevilha: Agostinho de Hipona.

Sobre esse último, inclusive, conforme nos indicou Marc Reydellet, o conceito de tirania elaborado por Isidoro de Sevilha deriva, por sua vez, de uma passagem de Agostinho de seu *De Ciuitate Dei*<sup>121</sup>. Do mesmo modo, Ariel Guance (2001/2002, p.32) por sua vez, observa que a ideia de *tirano* na *Chronica* de João de Bicláro deriva como um léxico determinado num sentido equivalente ao de usurpador<sup>122</sup>. Para este estudioso, o conceito de tirania sofre uma espécie de transformação semântica com Isidoro, posto que, desde sua origem parte de uma acepção positiva, adquirindo paulatinamente um contexto negativo, funesto<sup>123</sup>.

Numa leitura mais acurada de ambos os cronistas visigodos, podemos observar ainda que o conceito de tirania na antiguidade tardia adquiriu ainda uma dupla conotação. De um lado temos a tirania como o exercício abusivo e ímprobo do poder, assim, mesmo os reis legítimos poder-se-iam tornar tiranos; por outro lado, um governo assumido por vias ilegítimas – quer dizer, usurpado – também poderia ser considerado tirano. Vejamos, contudo, que Hermenegildo pode ser enquadrado em ambos os sentidos do termo tirano, pois, ele assume um poder (da Bética), teoricamente, concedido por seu pai, e embora tecnicamente não exercite seu poder de maneira *tirânica*, torna-se, na prática, uma tirania quando, diante

<sup>120</sup> Isid. Etym., IX, 3, 20: “[...] Iam postea in usum accidit tyrannos vocari pessimos atque improbos reges, luxuriosae dominationis cupiditatem et crudelissimam dominationem in populis exercentes”.

<sup>121</sup> A passagem é a seguinte: Aug. Hip. De Ciu. Dei, V, 19: “[...] Aperta de hac re vox divina est, loquente Dei sapientia: Per me reges regnant, et tyranni per me tenent terram (Prov. VIII, 15 ). Sed ne tyranni non pessimi atque improbi reges [...]”. Cf. AGOSTINHO DE HIPONA. *De Ciuitate Dei*. Edição de MIGNE, J-P. Patrologia Latina, Vol.41. Paris: 1865, p.166.

<sup>122</sup> Cf. GUANCE, A. “Rex Perditionis...art. cit., p.32 nota 20.

<sup>123</sup> *Ibidem*.

daquele que lhe concedeu tal poder – ou seja, seu pai –, reverte seu poder contra o cedente monarca Leovigildo. Portanto, seu levante contra o *pater potestas* régio o qualifica novamente como um tirano / usurpador, conforme assinalou de modo bastante feliz Guiance (2001/2002).

Em suma, a visão apresentada pelo biclarense acerca dos eventos que tiveram lugar entre os anos 573-584 denota sumariamente uma preocupação de índole política, ainda que tenha como pano de fundo o prospecto religioso da conversão dos godos ao catolicismo. Todavia, entendemos que tal prospecto só vem a comprovar uma vez mais seu ardente desejo de exaltação do povo godo como o fiel herdeiro da púrpura romana, pois, tal qual Constantino I que conduziu Roma do caos motivado pela babilônia religiosa com que havia se transformado a Cidade Eterna no final do primeiro quarto do século IV até a *vera religioni* cristã no Concílio de Niceia em 325, também fez Recaredo I ao condenar a heresia ariana em favor da fé católica pouco mais de dois séculos e meio (589) no Reino visigodo de Toledo. Contudo, notemos que, assim como o ato de Constantino I em 325 foi motivado interna e externamente por questões políticas, também devemos aceitar o fato de que a conversão dos godos encabeçada por Recaredo I tivera igualmente seu motor político.

Certamente ao ressaltar o sentido puramente político das palavras de João de Bicláro e mesmo de Isidoro de Sevilha, quando ambos qualificam a rebelião de Hermenegildo em suas respectivas *Chronicae*, tomamos aqui a presença incontestada de elementos que começariam, a partir de então, a moldar a nova ideia de monarquia entre os godos: a *patria gothorum* estaria acima de qualquer ideologia ou religião que fosse ao contrário da unidade e estabilidade do reino, fórmula esta latente nos Concílios de Toledo posteriores ao III celebrado no ano 589 sob as ordens de Recaredo I.

Alguns anos após João de Bicláro os fatos mais relevantes desta atribulada última década do século VI da história hispano-gótica são evocados por Gregório, bispo de Tours (c.538-594). Antes mesmo de qualquer comentário sobre sua visão dos acontecimentos da época, cabe aqui retomar dois aspectos fundamentais da condição ocupada por Gregório de Tours em relação a estes mesmos acontecimentos. Neste sentido, Fontaine (1966, p.112) assinalou que “Grégoire [...] Il est beaucoup plus loin des événements dans l’espace, plus encore dans la mentalité”. Ambas as considerações tecidas pelo estudioso francês acerca da visão que o bispo de Tours mantém dos fatos envolvendo a rebelião de Hermenegildo contra seu pai Leovigildo, tornam-se clarividentes quando passamos a analisar conjuntamente a narrativa, as formas e os elementos constitutivos da personalidade dos envolvidos, exarados particularmente de sua *Historia Francorum*.

Gregório de Tours nos apresenta a querela ariano-católica entre o monarca godo e seu filho de maneira desordenada e repleta de repetições<sup>124</sup>. Todavia, embora descrita de forma intermitente nos livros V, VI e VIII de sua *Historia Francorum*, a história da rebelião de Hermenegildo se constitui num quadro anedótico preciso e extremamente crítico da monarquia visigoda. Profundamente hostil aos arianos, o bispo de Tours narra de maneira bastante perspicaz as perseguições contra os católicos do Reino hispano-visigodo, e apresenta a rainha Gosvintha (ariana), esposa de Leovigildo e avó de Ingunda (princesa franca e futura esposa de Hermenegildo), como a principal articuladora destas perseguições<sup>125</sup>.

Note-se, porém, que a leitura do episódio da rebelião de Hermenegildo é ofuscada em Gregório de Tours pela personalidade e atuação passional da rainha Gosvintha. Loquaz e expressivo, o bispo de turonense relata com melindres o conflito religioso entre avó e neta, atribuindo-lhe uma proporção muito além do que a simplória definição de *domestica rixa* com que João de Bicláro declarava em sua *Chronica*. Para Gregório de Tours, Gosvintha representava o ponto máximo de inflexão para sustentar seus argumentos contra o que chamava de “*arriana falacia*”. Para ele, Gosvintha era a verdadeira instigadora das perseguições contra os cristãos da Hispania, pela qual muitos deles foram mandados ao exílio, perderam suas posses, foram acometidos pela fome, outros lançados na prisão, e ainda alguns foram espancados e torturados até a morte<sup>126</sup>.

Acertadamente, Fontaine (1966, pp.114-115) observou que o ponto de vista apresentado por Gregório de Tours sobre os fatos envolvendo a família de Leovigildo apresenta um tom mais religioso do que propriamente político, mais eclesiástico do que laico, enfim, mais doutrinal do que pragmático. De modo mais pontual ainda, devemos considerar aqui que a situação geográfica de Tours, entre o Loire e o Cher, permitiu a Gregório um acesso direto aos testemunhos “oculares” dos eventos envolvendo o outro lado dos Pirineus e a Septimânia. Assim, dispondo de informações de primeira mão sobre esses eventos, o bispo turonense compõe um quadro muito fiel do dantesco teatro que foi a realeza visigoda do último quartel do século VI.

Obviamente, deve-se manter aqui certo distanciamento da euforia de Gregório de Tours ao descrever os eventos relativos à monarquia visigoda. Ao lançarmos um olhar mais

<sup>124</sup> Cf. MARCOTEGUI BARBER, B. “*El tratamiento historiográfico*”...*art.cit.*, p.295.

<sup>125</sup> Sobre a forte personalidade de Gosvintha e sua intensa atuação diante a política visigoda do século VI ver ORLANDIS, J. *Semblanzas Visigodas*. Madrid: Rialp, 1992, pp.17-34.

<sup>126</sup> *Greg. Tour. Hist. Franc.*, V, 38: “[...] *Magna eo anno in Hispaniis, christianis persecutio fuit, multique exiliis dati, facultatibus priuati, fame decocti, carcere mancipati, verberibus adfecti, ac diuersis suppliciis trucidati sunt. Caput quoque huius sceleris Gosvintha fuit [...]*”, p.243.

cuidadoso à narrativa do bispo de Tours logo constatamos dois elementos factuais em relação à narrativa anterior – do bispo de Gerona, João de Bicláro. O primeiro deles é justamente o fato de que o estilo escolhido por ambos é, mesmo à época, absolutamente distinto, pois, João de Bicláro escreveu uma *Chronica*, e Gregório de Tours uma *Historia*. Evidentemente, estamos diante de dois autores que estão, ao fim e ao cabo, relatando eventos dos quais eles mesmos foram contemporâneos. Entretanto, deve-se aqui tomar cuidado justamente com aquilo que é evidente: ambos contam suas versões de fatos por eles presenciados, mas são levados, em maior ou menor grau, por desejos, objetivos, ideologias, ora aparentes, ora ofuscadas, mas ainda assim, visões próprias e juízos de valores. É fato, todavia, que as mudanças produzidas pelo cristianismo face ao paganismo, e mesmo da fé nicenista em contraposição ao arianismo naquele tempo produziram uma nova concepção dialética de mundo. Não obstante, junto desta mudança de perspectiva acerca da interpretação histórica foi se perfilando, especialmente entre os séculos IV e VI o gênero cronístico que combinava as datas de interesse eclesiástico com os eventos civis determinados por uma forma de escrita caracterizada pela continuidade histórica e providencialista. Portanto, o “juízo de valor” da crônica exarado pela pena de autores como João de Bicláro e Gregório de Tours, não tinha a presunção de ser idônea, tampouco isenta de ideologia, pois não se exigia isso. Outro elemento a considerar é justamente o fato de que, João de Bicláro era godo e cristão, embora movido, após séculos de instabilidade, pelo candente desejo de ver sua *terra mater* sob uma única ordem política e um único bastião religioso, o que, sabia ele, não seria possível sem perdas e sem sangue.

Em João de Bicláro a ideia de realeza surge antes da necessidade da unidade, o que impõe certas condições absolutamente plausíveis a sua própria existência. Já em Gregório de Tours, sob a clara influência do cristianismo, a realeza evidencia-se primeiramente como uma noção importante da teologia e da espiritualidade cristãs. Seu posicionamento antiariano é ainda mais forte e marcante que sua concepção antigótica, ao menos no que concerne ao seu posicionamento dos eventos que envolveram Hermenegildo e Leovigildo e Ingunda e Gosvintha.

As sequelas causadas pela contenda familiar envolvendo Hermenegildo e Leovigildo deixaram uma profunda marca na história da monarquia visigoda. Ao se alçar rei de Sevilha, Hermenegildo o faz, por certo, com a convicção e o apoio de muitos prosélitos. De fato, devemos considerar aqui outro elemento pouco atentado pela historiografia, notadamente, que a Bética era a região mais romanizada, portanto mais cristianizada, do reino visigodo na

época. Como signo de sua tomada do poder, Hermenegildo manda inclusive cunhar moedas com seu nome, acompanhadas de uma cruz em busto e o título de *Rex*<sup>127</sup>. Um desses exemplares chama a atenção justamente pela inscrição que contém: *Ermenegildi regi. a Deo uita*. Essa fórmula há muito tem chamado a atenção de estudiosos de diferentes áreas de interesse, dentre arqueólogos, numismatas, filólogos e historiadores. De acordo com a interpretação dada por Vives (1969, p.153), a palavra “*regi*” está em genitivo concordando assim com *Ermenegildi*, ao passo que o restante da fórmula – *a Deo uita* – é uma aclamação de sentido claro que faz alusão direta ao estado do rei em Sevilha ou Córdoba, sitiadas por Leovigildo às voltas de 583<sup>128</sup>.

Notadamente, a interpretação de Vives (1959) – pela qual o vocábulo rei está em genitivo – não é aceita pela maioria dos estudiosos contemporâneos, incluindo Garcia Moreno (2008)<sup>129</sup>. Sobre esse mesmo aspecto, Hillgarth (1961, pp.44-45) concluiu que a fórmula “*a Deo vita*” na moeda de Hermenegildo seria uma prática emulada da tradição bizantina, própria do Império cristão, de colocar inscrições religiosas nas moedas<sup>130</sup>. De fato, esta pequena e interessante inscrição numismática parece aludir a um conflito ideológico que alude, sobretudo, a um conjunto de práticas políticas conscientes devido às aproximações entre os *rebeldes* liderados por Hermenegildo e o Império Romano do Oriente<sup>131</sup>.

De acordo com Garcia Moreno (2008, p.114), não há dúvidas que tais moedas são o resultado de uma emissão especial, realizadas sobre cunhos já utilizados por Hermenegildo, que copiavam os contemporâneos de Leovigildo cunhados provavelmente em Toledo, sem nome de oficina monetária (*ceca*) e com a vitória e a legenda “*íncito rei*” no reverso. Tal

<sup>127</sup> Esses exemplares foram descritos por Vives nos n.º 444 e n.º 445. Cf. VIVES, J. *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1969, p.153. Utilizamos aqui a segunda edição da obra de Vives que vem acompanhada de um “Nuevo Suplemento” (pp.301-328) e diversas correções [a primeira edição é de 1942].

<sup>128</sup> Vigorosamente Vives (1969, p.153) rebate as interpretações propostas por Morales, Flórez e Mateu: “[...] No parecen, pues, viables las otras interpretaciones propuestas: ni la de Morales: *regem deuita*; ni la de Flórez: “*dé vida Dios al rey*” (*regi* en dativo); ni la moderna: *regi* como verbo. cf. Mateu, l.c.”. Cf. *Idem, ibidem*.

<sup>129</sup> GARCIA MORENO, L. A. *Leovigildo. Unidad y diversidad de un reinado*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2008, p.114 “Por mi parte añadiré que la aclamación tiene un paralelo muy cercano en el comienzo de una de las utilizadas en la coronación de León I (457), cuya difusión esta atestiguada por el muy posterior “Libro de las cerimonias” bizantino”, também cf. a nota n.º 283.

<sup>130</sup> Cf. HILLGARTH, J. N. “La conversión de los visigodos. Notas críticas”. In: *Analecta Sacra Tarraconensia*. Revista de Ciències-Històricoelesiàstiques. Vol.34. Barcelona: Fundació Balmesiana, 1961, pp.44-45.

<sup>131</sup> Sobre a questão dessa inscrição monetária de Hermenegildo cf. ainda: DÍAZ Y DÍAZ, M. C. “La leyenda *Regi a Deo Vita* de una moeda de Ermenegildo” In: *Analecta Sacra Tarraconensia*. Revista de Ciències-Històricoelesiàstiques. Vol.31. Barcelona: Fundació Balmesiana, 1958, pp.261-269; VIVES, J. “Sobre la leyenda *a Deo Vita* de Hermenegildo” In: *Analecta Sacra Tarraconensia*. Revista de Ciències-Històricoelesiàstiques. Vol.32. Barcelona: Fundació Balmesiana, 1959, pp.31-34; e finalmente FRANCISCO OLMOS, J. M. “El Morbo Gothico. La moneda como fuente de estudio de la sucesión al trono en la monarquía visigoda”, In: *VIII Jornadas Científicas sobre Documentación de la Hispania Altomedieval* (siglos VI-X). Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2009, pp.119-172.

hipótese baseia-se, em grande parte, nas análises oferecidas por Miles (1952)<sup>132</sup>, pelas quais, Garcia Moreno (2008) relaciona tais semelhanças, em especial pelas inscrições, de acordo com as aclamações recebidas por Recaredo no III Concílio de Toledo de 589, que também haviam sido propostas por Leandro de Sevilha<sup>133</sup>.



Achados de moedas visigodas correspondentes ao período de 575-713

FONTE: BARRAL I ALTET, X. *La circulation des monnaies suèves et visigothiques*. München : Artemis, 1976, p.153.

Com efeito, não foram apenas os testemunhos monetários que nos deram certa dimensão do problema. Em 1669 foi encontrada em Alcalá de Guadaíra (Sevilha), junto a um moinho da época medieval, uma inscrição gravada num mármore cinza claro, no que, de acordo com Vives (1969, p.127), parece ser um friso de uma porta de algum edifício construído na época do reinado de Hermenegildo. A inscrição inicia-se com um cristograma

<sup>132</sup> Sobre tais análises cf. o importante estudo de MILES, G. C. *The coinage of the visigoths in Spain. Leovigild to Achila II*. New York: American Numismatic Society, 1952. Nesta obra o estudioso americano descreve mais de 3.400 emissões monetárias visigóticas. Cf. em especial a nota 148 e pp.178 e segs e 199 e segs.

<sup>133</sup> Cf. GARCIA MORENO, L. A. *Leovigildo unidad y diversidad...* 2008, *op.cit.*, p.114 e segs., e notas 284 e 285. A referência a que se refere de Leandro de Sevilha encontra-se em *Conc. III Tol. A.589 Pro Fidei Gothorum* (ed. Félix Rodríguez. *La Colección Canónica Hispana. Vol.5*, Madrid: CSIC, 1992, p.74).

seguido da frase: *in nomine Domini anno feliciter secundo regni dom[mi]ni nostri Erminigildi regis, quem persequitur genitor[sic.] sus dom. Liugildus rex in cibitate Ispa. ducti aione*<sup>134</sup>.

Na realidade, o uso deste tipo de propaganda era uma das principais ferramentas do reinado de Leovigildo. Assim, manda cunhar moedas após a reconquista das cidades que haviam caído então sob o domínio de seu filho Hermenegildo, conforme nos dão fê algumas cunhagens, após a conquista de Mérida em 582 com a inscrição *d. n. Liugildus rex Emerita victoria* (Vives, nº438), e do ano 584 Córdoba com cruz grega e a inscrição *Leouigildus rex Cordoba bis optinuit* (Vives, nº437) e Sevilha com a cruz grega seguida da legenda *Leouigildus rex cum D(eo) optin(u)it Spli* (Vives, nº439). Em linhas gerais, as moedas e as inscrições públicas tornaram-se um forte veículo de informação e propagandas. Esse artifício foi largamente utilizado desde a antiguidade greco-latina justamente como meio de salvaguardar a memória dos feitos imperiais ou mesmo para promover e disseminar informações numa escala maior de alcance.

Outro testemunho, embora indireto, que nos fala do problema da revolta de Hermenegildo contra seu pai é Gregório Magno (540-604), mais concretamente em sua obra *Diálogos* escrita em quatro livros entre os anos 593 e 594. Todavia, cabe recordar aqui que essa obra do bispo romano trata-se de um conjunto de relatos sobre santos e milagres, cuja

<sup>134</sup> A inscrição reconstituída ficaria: “*in nomine Domini anno feliciter secundo regni dom[mi]ni nostri Erminigildi regis, quem persequitur genitor (sic.) sus (sic.) dom[minus]. Liugildus rex in cibitate[m] Ispa[lensem]. ducti aione*”. Ao que oferecemos uma possível transliteração ao português: “Em nome do Senhor, no segundo ano do feliz reinado do nosso senhor Ermenegildo, o rei, a quem persegue seu pai, nosso senhor o rei Leovigildo na cidade de Sevilha [...]”. Dois detalhes na inscrição chamam nossa atenção: o primeiro deles diz respeito a sua datação. Vives (1969, p.127) propõe que o ano é 580 (diferentemente de Hübner que supõe o ano 573). Todavia, a se fiar pelo testemunho de João de Biclano, a ofensiva de Leovigildo contra o filho iniciou-se por volta de 582, ainda que em 580 o rei tenha mandado convocar um Concílio ariano em Toledo para deliberar sobre a questão da revolta. Recordemos aqui que Hermenegildo se casou na primavera de 579, rumando logo para Sevilha, e que não tardou em converter-se a religião católica, rebelando-se contra seu pai e a religião oficial do reino. Discordando de Vives, poderíamos propor como data da inscrição o próprio ano 582, conforme sugere a leitura epigráfica, quer dizer “[...] no segundo ano do feliz reinado de nosso senhor Ermenegildo [...]”, que possivelmente ter-se-ia iniciado em 580. Esta data, pois, coincidiria com a datação que se propõe para a moeda de Hermenegildo com a legenda *regi a Deo uita*, cujo motivo de cunhagem mais provável seria precisamente o da comemoração do início de seu reinado. O segundo elemento é justamente o final da inscrição: “[...] *ducti aione* [...]”. Vives qualificou de incertas e duvidosas essas últimas palavras. O mesmo autor sugere ainda que poderia ser o nome de um *dux* chamado *Aione* (?). Retomando aqui a nova interpretação proposta pelos professores Fernández Martínez e Gómez Pallares para que: “Hay que partir de la base de que *aione*, en nuestra inscripción, esté declinada y además esté en ablativo; un ablativo con valor adverbial (morfosintácticamente eso no plantea ningún problema), entendiéndose *aione* = *aeternitate* = *per saecula* = «por siempre jamás». La hipótesis pasa, naturalmente, por interpretar *in cibitate Ispa(lense)* como *in cibitate(m) Ispa(lensem)* (el acusativo de dirección regido por *ducti*), lo cual tampoco plantea problema alguno. Nuestra primera propuesta de traducción sería, pues, la siguiente: «En el nombre del Señor, en el año segundo del feliz reinado de nuestro señor Hermenegildo, el rey, a quien persigue su padre, nuestro señor el rey Leovigildo, llegado hasta la ciudad de Sevilla por muchos años» (entendiendo *aione* como fórmula apotropaica final para desear al rey «que por muchos años se quede en Sevilla» y el verbo *duco* con un valor medio).” Cf. FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, C., GÓMEZ PALLARES, J. Hermenegildo ¿ para siempre en Sevilla? Una nueva interpretación de IHC, n.76=ILCV, n.50. Málaga, 2000.

intenção maior é tecer, de maneira quase exegética, uma convergência dos fieis à devoção. Desse modo, sublinhamos que seus escritos não seguem, por assim dizer, nenhum ordenamento cronológico que o ordene ou mesmo organize-o, ao contrário, está escrita com clara finalidade literária, donde vertem situações maravilhosas. Com efeito, ainda que delineada desse modo, entendemos que o relato de Gregório Magno é uma visão mais sobre os eventos ocorridos naquela época, descritos de acordo com sua perspectiva, pela qual emerge um contexto, um tempo e um espaço em que foram produzidos tais eventos, portanto, circunscrevem-se também como um testemunho histórico elaborado segundo uma determinada intencionalidade.

Tradicionalmente a historiografia tem aceitado a tese de que a fonte utilizada por Gregório Magno para o episódio de Hermenegildo foi Leandro de Sevilha, no momento da estada do então bispo hispalense em Roma. Todavia, mais recentemente tem-se criticado esta tese, ao passo em que se afirma que seu autor havia se inteirado dos eventos muito depois do retorno de Leandro a sua cidade de origem<sup>135</sup>. Precisamente, esta informação é-nos transmitida pelo próprio Gregório Magno (*Dial.*, III, 31, 1) quando afirma retê-la: de um dos viajantes que chegaram da Hispania para Roma (ed. Vogüé, pp.384-385). O relato do papa investe-se de importância desde o ponto de vista que, suas informações são de ocorrência “popular”, ou seja, colhido entre os viajantes que chegavam a Roma, muitos deles, possivelmente vindos de Constantinopla. Todavia, conforme asseverou Marcotegui Barber (2003, p.297), tal relato do pontífice romano feito em seus *Diálogos* compreende somente uma parte de toda a informação sobre a situação política de Hispania do fim do século VI.

Uma vez dito isto, passemos a analisar criticamente o testemunho de Gregório Magno sobre o episódio de Hermenegildo. Inicialmente observamos duas questões fundamentais: primeiro, sua obra se trata de um testemunho histórico (ainda que o conceito seja discutível para a época), e portanto devemos considerá-la dentro do nosso arrazoadado de fontes; em segundo lugar, o conteúdo apresentado pelo pontífice romano dista-se muito do que pudemos observar até aqui das demais fontes. Gregório Magno apresenta Hermenegildo verdadeiramente como um mártir da fé<sup>136</sup>. Isso se deve, possivelmente, ao extraordinário pluralismo religioso dos momentos finais do Império Romano do Ocidente (século IV) em

<sup>135</sup> Cf. MARKUS, R. A. *Gregory The Great an his world*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p.166 e segs. Reproduzimos aqui nota 7 na mesma página 166, em que afirma o autor que “Gregory received the news from Spanish travellers *nuper* come to Rome. His view (*Recharedus non patrem perfidium sed fratrem martyrem sequens ...: Dial. III, 31, 7*) of a Hermenegild as a is tellingly rejected by Mérida *Vitas patrum* (V, 9, 2) wich alters the text copied from Gregory, substituting *Christum dominum* from *fratrem martyrem* [...]”.

<sup>136</sup> Para MARCOTEGUI BARBER, (2003, p.298) “[...] Hermenegildo aparece como un heróe de la fe, un mártir de la Iglesia hispana, que con su muerte permitió que los visigodos se adhirieran a la verdadera religión”.



franco diálogo com as teorias religiosas advindas da *Pars Orientis* que colocam em evidência uma série de conceitos, elementos e práticas de uma religião cristã ainda em vias de consolidação. Todavia, os conflitos gerados entre o cristianismo com o paganismo ainda muito presente naquela época, cedem paulatinamente subsídios compreendidos como necessários, sobretudo para a fundamentação e a legitimidade dos escritos hagiográficos. De fato, a forte influência pagã sobre a literatura cristã foi decisiva e continuada, ainda que esta influência no mais das vezes se desse de forma referencial e seletiva.

De acordo com o relato do pontífice, tudo começa com a conversão de Hermenegildo ao catolicismo nicenista, razão pela qual se iniciaram as ameaças e tentativas de persuasão de Leovigildo em defesa do arianismo. Dada a resistência de Hermenegildo em abraçar novamente a heresia ariana, o rei arrebatou seus bens e suas dignidades políticas na administração da província da Bética. Como última oportunidade, Leovigildo envia um bispo ariano até a Bética para que Hermenegildo rechaçasse a fé católica em favor da religião de seu pai, o que, contudo, seu primogênito tampouco aderiu, sendo brutalmente assassinado. Todavia, nos diz Gregório Magno que “[...] *vitam corporis abstulerunt* [...]” (*Dial. III, 31, 4*), ou seja, “findou-se somente sua vida corporal”, posto que Hermenegildo alcançou a glória de Deus<sup>137</sup>. Gregório Magno nos apresenta Hermenegildo como uma personagem que desdenha todo o material e transitório<sup>138</sup>, cujo traço mais característico é o de ser extremamente forte de coração, cujas ações almejavam seu forte desejo celestial<sup>139</sup>, e sobretudo, no juízo do pontífice, o mártir é colocado como o perfeito *exemplum* de *uir sanctus*, como o verdadeiro responsável pela conversão dos godos ao catolicismo<sup>140</sup>. Sobre esse problema nos diz Marcotegui Baber (2003, p.298) que o autor – Gregório Magno – defende de forma tão veemente o mártir porque crê na legitimidade de sua ação, em seu enfrentamento contra seu injusto e herético pai. Por seu lado, Leovigildo recebe um juízo bastante negativo, sendo apresentado como um homem perverso (*perfidus*), um parricida (*parricida*), finalmente como

<sup>137</sup>Greg. Rom. Dial., III, 31, 5 “*Sed pro ostenda vera eius gloria, superna quoque non defuere miracula*”. Cf. GREGÓRIO MAGNO. *Dialogues*. Vol.2. Edição de VOGÜE, A. Paris: Editions Du Cerf, 1980, pp.386-387.

<sup>138</sup>Greg. Rom. Dial., III, 31, 2 “[...] *terrenum regnum despiciens et forti desiderio caeleste quaerens* [...]” (pp.384-385).

<sup>139</sup>Greg. Rom. Dial., III, 31, 3 “[...] *quia, etsi exterius iacebat ligatus, apud se tamen in magno mentis culmine stabat securus* [...]” (pp.386-387).

<sup>140</sup>Greg. Rom. Dial., III, 31, 8 “*Qua in re considerandum est nobis, qua totum hoc agi nequaquam posset, si Herminigildus rex pro veritate mortuus non fuisset*”, (pp.388-389).

um verdadeiro sacrílego (*sacrilegus*), extremamente cruel, que manda executar seu filho com a mais violenta das mortes<sup>141</sup>.

O fato de se impor um pensamento mais religioso do que propriamente político é o que, a nosso ver, caracteriza a visão proporcionada por Gregório Magno dos fatos envolvendo Hermenegildo e o rei Leovigildo. Todavia, podemos concluir, parcialmente, que o pontífice romano não apenas omite toda a motivação política de tais eventos, como também não apresenta a querela entre pai e filho efetivamente como um embate ou uma oposição de forças contrárias nesse sentido. Isso é plenamente compreensível se partirmos de uma análise mais acurada na direção do próprio gênero de escrita ou mesmo da possível intencionalidade de Gregório Magno ao produzir seus *Diálogos*. A característica fundamental desta obra, ao que nos parece, se inscreve dentro do grande “projeto” gregoriano de uma tentativa de reforma da cristandade de seu tempo. Em outras palavras, trata-se da vontade pontifícia de organização, reordenação (ou regulação) da comunidade cristã, cujo ideal se traduz por meio de uma reordenação moral do mundo secular, pautado no modelo do mundo monástico, e, portanto, embargado de toda tradição cristã que ao mesmo tempo em que se busca ser renovadora desde o ponto de vista de sua estrutura e forma, não deixa de considerar a própria tradição secular já na sua época. Assim, ao apresentar as questões coevas ao seu tempo (a querela no cume do poder da monarquia visigoda), Gregório Magno revela as preocupações de um administrador cuidadoso com seu rebanho, fazendo de seus temores políticos o bastião de suas preocupações religiosas, e assim deixando transparecer uma preocupação mais religiosa do que política com tais eventos, mas que no fundo teriam uma mesma e única razão de ser: política e religião eram indissociáveis.

Desde o ponto de vista histórico, também chama a nossa atenção, o breve e judicioso relato legado por outro contemporâneo dos eventos envolvendo Leovigildo e sua família: trata-se da visão dos fatos proporcionada por Isidoro de Sevilha. Muito se discutiu acerca do posicionamento adotado por Isidoro acerca do levante de Hermenegildo, sem, contudo, se chegar a um denominador comum. O bispo hispalense menciona o ocorrido em sua *Historia Gothorum*, de forma parcial, não atribuindo grande importância ao ocorrido. Isidoro silencia-se sobre a conversão de Hermenegildo, tal qual fizera João de Biclano (sua fonte principal, sabemos, sobre os eventos), nem mesmo situa-os cronologicamente, e tampouco denota a importância coletiva que tiveram tais questões para a história dos godos. Trata o levante de

---

<sup>141</sup> Cf. Greg. Rom. Dial., III, 31, 3 “*Superveniente autem paschalis festivitates die, intempestae noctis silentio ad eum perfidus pater arrianum episcoporum misit, ut ex eius manu sacrilegae consecrationes communionem perciperet [...]*”, (pp.386-387).

Hermenegildo como um intento pessoal, no qual valora mais as medidas adotadas por Leovigildo em salvar a *patria gothorum*, num episódio marcado pela luta e vitória do rei [legítimo] não apenas contra seu filho usurpador, mas também contra os bizantinos, possuidores de algumas cidades em território hispano. Lembramos aqui que a redação de suas *Historias* datam de mais de trinta anos após os eventos e o próprio Isidoro deveria ser muito jovem no momento do ocorrido.

Efetivamente, sugerimos aqui que o enfoque dado por Isidoro de Sevilha aos eventos se motivou por dois aspectos principais. O primeiro deles foi justamente a fonte utilizada por Isidoro acerca destes eventos: João de Biclano. Lembremos que, embora contemporâneo do ocorrido, o bispo hispalense encontrava-se, pelo menos, três décadas distante dos fatos. Contudo, mais do que propriamente transliterar o bispo bicleense, Isidoro reproduz o próprio efeito de sentido criado pelo primeiro em sua *Chronica*, ou seja, menciona o levante de Hermenegildo contra o rei no momento em que trata da política unificadora implantada por Leovigildo, e não quando trata das perseguições contra os católicos do reino. Muito embora Isidoro critique a intolerância religiosa do monarca Leovigildo, quando o faz em momento algum referencia o caso de Hermenegildo. Outro elemento que exalta o problema em questão a partir da visão isidoriana é justamente o fato de que, para o hispalense, as conquistas de Leovigildo conduziram o reino visigodo, se não à unificação, ao menos o princípio efetivo dela. Para Isidoro, a rebelião de Hermenegildo face à política “virtuosa” do legítimo monarca foi tratada como um problema mais enfrentado pelo rei no processo de unificação da Hispania; virtudes estas apenas “ofuscadas” pelo erro da impiedade<sup>142</sup>.

O episódio da rebelião de Hermenegildo contra seu pai, o rei Leovigildo, representou um passo decisivo para o futuro da monarquia visigoda. De fato, Recaredo, irmão do rebelde Hermenegildo, após ter assistido todo o desenrolar da querela entre seu irmão mais velho e seu próprio pai, compreendeu que duas instituições clara e fortemente definidas, nomeadamente: monarquia e igreja, dois poderes paralelos, deveriam impreterivelmente caminhar juntos, pois somente assim se poderia almejar a hegemonia perante os demais povos e mesmo a unidade do reino. Leovigildo morre pacificamente em Toledo em 586, apenas um ano após a morte de seu primogênito Hermenegildo. De acordo com as palavras de João de Biclano, assim que o rei Leovigildo chegou ao fim de seus dias, Recaredo toma tranquilamente o cetro do seu reino<sup>143</sup>.

<sup>142</sup>Isid. *Hisp. Hist. Goth.* 49: “Sed offuscauit in error impietatis gloriam tantae uirtutis”.

<sup>143</sup>Ioh. *Bic.* “Anno IV Mauricii Imperatoris, qui est Leouegildi Regis XVIII annus [...] § 79 hoc anno Leouegildus rex diem clausit extremum et filius eius Reccaredus cum tranquillitate regni eius sumit ceptra”.

Assim, de um ponto de vista pragmático e dentro de um marco mais amplo, o ambicioso projeto unificador de Leovigildo não se concluiu devido, dentre outros possíveis elementos, essencialmente, à sua política religiosa. Frente a essa situação, Recaredo I (filho mais novo e sucessor de Leovigildo) entendendo que a consecução da unidade religiosa haveria de contribuir decisivamente à integração de todos os súditos do reino – godos e hispano-romanos – em uma única *gens*<sup>144</sup>, converte-se menos de um ano após a morte do seu pai, por volta do ano 587. Nesse sentido, é importante salientar que essa segunda conversão goda encabeçada por Recaredo I e seus congêneres estava destinada antes a dirimir as barreiras existentes entre os povos de seu reino, adjetivando assim a noção de *gens gothorum* livre de qualquer conotação de exclusivismo<sup>145</sup>. Este seria, a nosso ver, um fator decisivo para a conversão dos godos ao catolicismo.

Outra explicação do sucesso da conversão dos godos em finais do século VI está ligada, sobretudo, a chegada de monges africanos às terras do Reino toledano em meados do mesmo período, que trouxeram consigo até a Península Ibérica ecos das polêmicas teológicas

<sup>144</sup> O conceito de *gens* aplicado na história da Hispania visigoda constitui-se num campo de estudos bastante delicado. Um dos trabalhos referenciais nesse sentido é o de TEILLET, S. *Des goths à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du V au VII siècle*. Paris: Les Belles Lettres, 2001, esp. pp.503 e segs., sobre a expressão *gens* vide pp.531-535. Com efeito, Garcia Moreno (2002, pp.201-202) afirma que a conjugação de alguns fatores tais como: “[...] la existencia de un nombre colectivo, a ser posible asociado con ciertas virtudes y drama histórico; el sentimiento de una historia compartida; una cultura común y distintiva; la asociación con un territorio específico; y un sentimiento de solidaridad. Sin duda todos estos factores se conjugaron en la historia de la Península Ibérica entre los siglos V y VII, para que a principios del VIII se pudiera hablar de la existencia plenamente consolidada entre los grupos dirigentes del Reino visigodo de Toledo de una identidad étnica hispana y goda a la vez, y de nítida identidad cristiana”. Cf. GARCIA MORENO, L. A. “Etnia Goda y Iglesia Hispana” In: *Hispania Sacra*. n.54, Madrid: CSIC, 2002, pp.415-442. Também SMITH, A. D. *The ethnic origins of nations*. Oxford: Oxford University Press, 1986, pp.22-30. Todavia, o vocábulo *gens* aparece nas fontes, essencialmente nas atas conciliares visigodas: *Conc. Tol. III a. 589, Ordo Cel. Conc.*: “[...] de gentis gothorum innovationes [...]” (Vives, 1963, p.107, l.18); “[...] et moderamen gentium non paucarum regiae nostrae curae commiserit [...]” (Vives, 1963, p.108, l.45); “[...] mostram spem augere vel gentibus a Deo nobis crediti consulere [...]” (Vives, 1963, p.109, l.7); “[...] Adest enim omnis gens gothorum inclita et fere omnium gentium genuina virilitate opinata [...] quae diversarum gentium multitudinem [...] Domus mea domus orationis vocabitur omnibus gentibus [...] quinimmo et Suevorum gentis infinita multitudo [...] Proinde, sanctissimi patres, has nobilissimas gentes [...]” (Vives, 1963, p.110, l.17-18-24-28-31-37); “[...] nescia hucusque tam clarissima erraverit gens [...]” (Vives, 1963, p.111, l.10); “[...] et ab episcopis vel religiosis aut gentis nostrae [...] ut hae gentes quarum in Dei nomine regiae postestate [...]” (Vives, 1963, p.112, l.30-36); “[...] ecclesiam catholicam ex omnibus gentibus congregavit [...] qui tam inlustrem gentem unitati [...]” (Vives, 1963, p.116, l.41-43); “[...] presbyterorum Gothicae gentis qui [...]” (Vives, 1963, p.117, l.13); “[...] Tunc episcopi omnes una cum clericis suis primoresque gentis Gothicae [...]” (Vives, 1963, p.118, l.2) e mais outras 26 passagens somente no III Concílio de Toledo. O termo aparece ainda em diversas outras passagens dos Concílios IV (com 16 passagens), V (com 2 passagens), VI (com 4 passagens), VII (com 7 passagens), VIII (com 13 passagens), X (com 2 passagens), XII (com 4 passagens), XIII (com 7 passagens), XV (com 1 passagem), XVI (com 13 passagens) e XVII (com 7 passagens). Sobre essas questões cf. MELLADO RODRÍGUEZ, J. *Lexico de los Concilios Visigóticos de Toledo*. Tomo 1 (A-I). Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 1990, p.288.

<sup>145</sup> Sobre essa questão a discussão é bastante ampla, de modo que remetemos, primordialmente a: STROHEKER, K. F. Leowigild. In: *Id. Germanentum und Spätantike...op. cit.*, 1965, especialmente pp.134-191. Também, FONTAINE, J. “Conversion et culture chez les wisigoths d’Espagne” In: *La conversione...op.cit.*, pp.87-147.

mantidas no norte de África sob a dominação vândala<sup>146</sup>. Talvez se deva dizer ainda que, um bom exemplo disto foi a fundação do *Monasterium Servitanum* no Levante espanhol, onde se instalou uma comunidade de aproximadamente setenta monges africanos sob a égide do abade Donato, que trouxera consigo uma considerável biblioteca monástica onde figurariam abundantes códices literários<sup>147</sup>, possivelmente de teor condizente com as controvérsias teológicas em disputa no Reino vândalo.

Note-se que do lado do Levante peninsular e na região do Vale Bético os escritores católicos contribuíam para alimentar o ardente clima de disputas religiosas com obras polêmicas e anti-heréticas. Como exemplo, podemos mencionar aqui Justiniano de Valência com seu *Liber Responsionum*<sup>148</sup>, Severo de Málaga<sup>149</sup> (autor de um opúsculo dirigido ao único bispo apóstata da Hispania Visigoda que temos notícia, Vicente de Zaragoza) e ainda, o próprio Vicente de Zaragoza<sup>150</sup>. Não menos importante é exemplo de Justo, bispo de Urgel com seu Comentário aos Cânticos<sup>151</sup>. A efervescência religiosa que tomava conta do centro e

<sup>146</sup> ORLANDIS, J. *La doble conversión...* art. cit., pp.79-80.

<sup>147</sup> Assim nos noticia Ildefonso de Toledo no capítulo 3 de seu *De Viris Illustribus*. Cf. *Ild. Tol. De Vir. Ill.*, 3, “[...] *Donatus et professione et opere monachus [...] ferme cum septuaginta monachis copiosique librorum codicibus [...]*”. Edição de CODONER MERINO, C. *El De Viris Illustribus de Ildefonso de Toledo. Estudio y edición crítica*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1972, p.120.

<sup>148</sup> De acordo com o registro de Isidoro de Sevilha em seu *De Viris Illustribus*, cap.20, Justiniano de Valência viveu nos tempos do reinado de Theudis (531-548), era abade de um monastério junto ao sepulcro de São Vicente. Teve outros três irmãos todos bispos como ele: Justo de Urgel (*Isid. De Vir. Ill. Cap.21*), Nebridio de Egara e Elpidio de Huesca, cujos bispados enquadravam-se no noroeste peninsular. Justiniano foi consagrado bispo em Toledo pelo metropolitano Montano por volta de 527. Sobre Justiniano de Valência e Justo de Urgel, vide ISIDORO DE SEVILHA. *De Viris Illustribus*. Edição de CODONER MERINO, C. *El De Viris illustribus de Isidoro de Sevilla. Estudio y Edición Crítica*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1964, cap. 20 e 21. Também ORLANDIS, J. *Historia del Reino Visigodo Español: los acontecimientos, las instituciones, la sociedad, los protagonistas*. Madrid: Rialp, 2003, p.211.

<sup>149</sup> Cf. *Isid. De Vir. Ill.* 30, “*Seuerus, Malacitanæ sedis antistes, collega et socius Liciniani episcopi, edidit libellum unum aduersus Vincentium, Caesaraugustanæ urbis episcopum, qui ex católico in arrianam prauitatem fuerat deuolutus. Est et alius eiusdem de uirginitate ad sororem libellus, qui dicitur annulus, cuius quidem fatemur cognouisse titulum, ignorare eloquium. Claruit temporibus prædicti imperatoris, quo etiam et regnante uitam finiuit*”. Cujá tradução em português oferecemos aqui: “Severo bispo da sede malacitana, amigo e sócio do bispo Liciniano, editou o *Correctorium* contra Vicente, bispo de Zaragoza, que de católico se fez ariano. É também o autor do livro *De uirginitate ad sororem*, que intitulou Annulus - para uma irmã sua monja - do que confesso conhecer o título e ignorar o texto. Foi famoso em tempos do ante dito imperador [Maurício] em cujo reinado faleceu”.

<sup>150</sup> Vicente II de Zaragoza, bispo entre 572-586, convencido por Leovigildo a converter-se ao arianismo, declarado como apóstata pelo bispo Severo de Málaga (*Isid. De Vir. Ill.30*). Cf. nota anterior. Isidoro de Sevilha ainda faz menção ao caso de Vicente de Zaragoza em sua *Historia Gothorum*: *Isid. Hist. Goth.* 50, “*Ausus quoque inter cetera hæresis suae contagia etiam rebaptizare catholicos et non solum ex plebe, sed etiam ex sacerdotalis ordinis dignitate, sicut Vincentium Caesaraugustanum episcopo apostatam factum [...]*”.

<sup>151</sup> São poucas as informações que possuímos de Justo de Urgel. Embora não se possa precisar algumas informações, é possível que tenha acedido ao episcopado entre os anos de 517 e 531, e que, seguramente, faleceu após agosto de 546, quando sua assinatura aparecem nas Atas do Concílio de Lérida celebrado exatamente nesta data. Sobre Justo de Urgel cf. VILELLA MASANA, J. “Los concilios eclesiásticos hispanos del período visigodo-arriano: análisis histórico-prosopográfico” In: *Medieval Prosopography Journal*. Vol.25, Michingan: Michingan University Press, 2004, pp.1-47; Também ORLANDIS, J. “Una familia episcopal en la Hispania del siglo VI” In: *Estudios de Historia eclesiastica visigoda*. Pamplona: Euns, 1998, pp.141-150. E para a edição da

leste da Hispania, assim como da região Bética, do mesmo modo ganhou espaço pelo sul peninsular. É significativo e considerável o exemplo do bispo Apríngio de Beja<sup>152</sup> (*Pax Iulia*) ainda em finais do século VI, autor de um famoso *Tratado sobre o Apocalipse*<sup>153</sup> (CPL 1093) redigido por volta de 546. A obra de Apríngio de Beja inscreve-se dentro da exegese alegórica, de linguagem breve e sóbria, cuja composição denota amplos conhecimentos teológicos. Esse tratado foi muito apreciado na sua época e em tempos posteriores como o comprovam os comentários de Isidoro de Sevilha (*De Vir. Ill.*, 17), Bráulio de Zaragoza (*Ep.*25) ambos no século VII, e sobretudo, Beato de Liébana já no século VIII.

A rigor, dentro desse elenco de autores eclesiásticos do Reino visigodo do final do século VI envoltos na atmosfera de disputas entre cristãos e arianos, não poderíamos deixar de mencionar aqui Liciniano de Cartagena. Embora seus dados biográficos sejam ainda bastante escassos, o que sabemos ao certo é que ele viveu em Hispania por volta do século VI e foi bispo de Cartagena, vindo a falecer violentamente em Bizâncio<sup>154</sup>. Seu episcopado transcorreu na segunda metade do século VI, e os poucos dados que possuímos de sua vida derivam – assim como de outras já mencionadas figuras –, especialmente de Isidoro de Sevilha (*De Vir. Ill.*, 29) e mesmo, de sua própria obra, da que nos chegaram somente de três cartas: a primeira dirigida ao diácono Epifânio (*Epistula ad Epiphanium* / CPL 1097), outra ao bispo Vicente, também denominado de Vicencio (*Epistula ad Vincentium* / CPL 1097) e a última dirigida ao Papa Gregório Magno<sup>155</sup> (*Epistula ad Gregorium Papam* / CPL 1097).

---

principal obra do bispo urgelense cf. GIUSTO D'URGELL. *Explanatio in Cantica Cantorum. Un vescovo exegeta nel regno visigoto*. Cur. GUGLIELMETTI, R. E. Firenze: Edizioni del Galluzzo, 2001, pp.1-145.

<sup>152</sup> O pouco que conhecemos da biografia de Apríngio de Beja deve-se a pequena nota registrada por Isidoro de Sevilha em seu *De Viris Illustribus* (17): “*Apringius ecclesiae Pacensis Hispaniarum episcopus, disertus lingua et scientia eruditus, interpretatus est Apocalipsin Iohannis apostoli, subtili sensu atque illustri sermone, melius pene quam ueteres ecclesiastici eposuisse uidentur. Scripsit et nonnulla quae tamen ad notitiam nostrae lectionis minime pernuenerunt. Clariut temporibus Theudi principis Gothorum*”. Em que se segue: “Apríngio, bispo da igreja pacense das Hispanias, orador eloquente e sábio erudito, interpretou o Apocalipse do Apóstolo João com sentido sutil e brilhante pluma, quase melhor que os antigos autores eclesiásticos. Escreveu outras obras que não chegaram em minhas mãos para sua leitura. Floresceu em tempos de Theudis, rei dos godos”. Ainda sobre Apríngio Cf. ANDRES SANZ, M. A. “Apríngio”. In: CODONER, C. (Org.). *La Hispania Visigótica y Mozárabe...op. cit.*, 2010, pp.49-53. Também ROCHA, F. L. *Arianos entre os inimicos ecclesiae catholicae: um afrontamento no Comentarium Liber Apocalipsis de Apríngio de Beja. Século VI*. Tese de Doutorado. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2009, 230 pp.

<sup>153</sup> Do *Tratado sobre o Apocalipse* de Apríngio existem ao menos quatro edições confiáveis, sendo elas: GRYSON, R. “Apringi Pacensis Episcopi Tractatus in Apocalypsin Fragmenta quae supersunt” In: *Variorum Auctorum commentaria minora in Apocalypsin Iohannis*. Turnhout: Brepols, 2003 (CCSL 107), pp.31-97; DEL CAMPO HERNÁNDEZ, A. *Comentario al Apocalipsis de Apríngio de Beja. Introducción, texto latino y traducción*. Estella: Verbo Divino, 1991, pp.63-132; VEGA, A. C. *Apringii Pacensis Episcopi Tractatus in Apocalypsin*. El Escorial: Typis Augustinianis Monasterii Escorialensis, 1940; FÉROTIN M. *Apringius de Beja. Son commentaire de l'Apocalypse écrit sous Theudis, Roi des Wisigoths (531-548)*. Paris: Picard, 1900.

<sup>154</sup> Cf. Isid. *De Vir. Ill.* 29.

<sup>155</sup> Uma primeira edição das cartas de Liciniano de Cartagena foi realizada por Angel Custodio Vega em 1935. Cf. VEGA, A. C. *Epistulae Liciniani Episcopi Carthaginensis*. El Escorial: Typis Augustinianis Monasterii Escorialensis, 1935. Alguns anos mais tarde (1948) José Madoz realizou uma revisão crítica do texto editado por

É fato conhecido dos estudiosos que desde meados do século VI até o final do século VII as letras, de modo geral, conheceram um extraordinário desenvolvimento na Hispania visigoda<sup>156</sup>. Mais do que isto, estamos diante de autores que, à vista dessas breves considerações, nos revelam o próprio contexto do desenvolvimento do cristianismo e suas respectivas relações de poder. Expressamente, a unificação política e religiosa do Reino visigodo de Toledo, iniciado, como dissemos, por Leovigildo e finalizado por Recaredo I, foram determinantes para esse florescimento cultural<sup>157</sup>.

Há que se notar, conforme apontou José Carlos Martín (2011), que durante essa época, se cultivaram tanto a prosa como a poesia, pelas quais se sobressaíram diversos autores de notória monta, cujas produções riscaram a paisagem cultural não somente da Hispania visigoda, senão de todo entorno peninsular, e quiçá, do mundo mediterrânico. Do mesmo modo, convém ressaltar que esse florescimento cultural da Hispania desde finais do século VI fora sobremaneira robustecida no século seguinte, com um clero que necessitava de saber e conhecimentos para levar a cabo suas efetivas atividades pastorais e o árduo projeto de conversão do povo visigodo<sup>158</sup>.

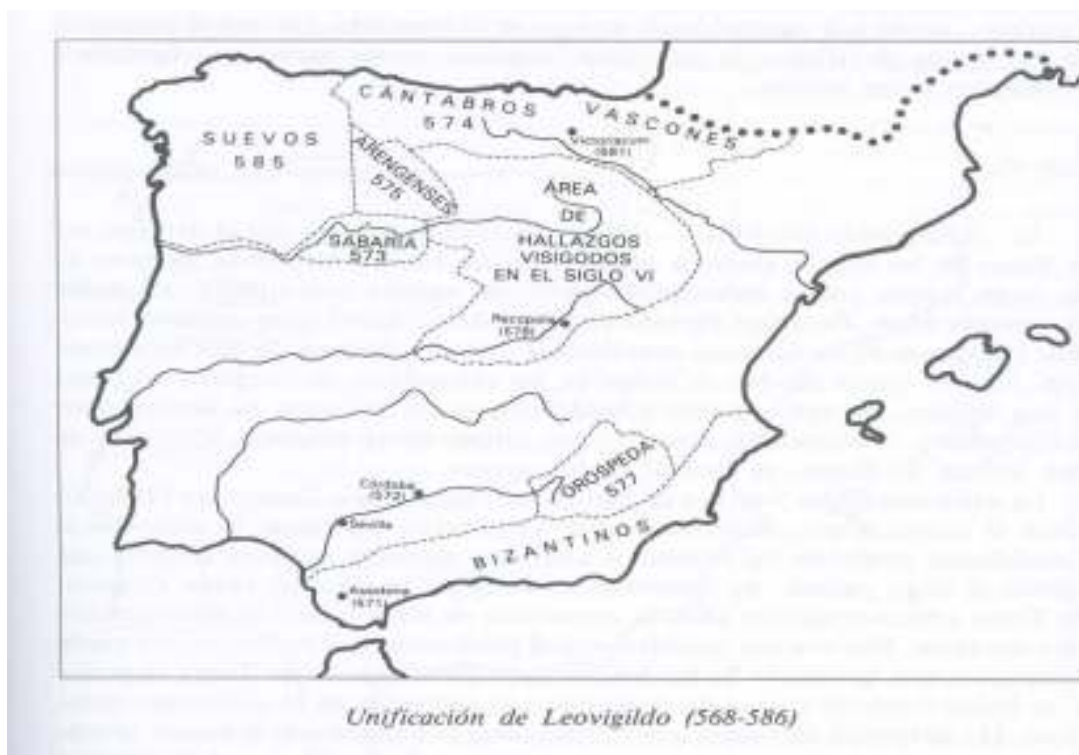
---

Vega confrontando com os manuscritos de Escorial. Ver MADDOZ, J. *Liciniano de Cartagena y sus cartas. Edición crítica y estudio histórico*. Madrid:Facultades de Teología y Filosofía del Colegio Máximo de Oña, 1948, pp.83-96.

<sup>156</sup>Ademais da ampla bibliografia sobre o tema cf. ORLANDIS, J. *La vida en España en tiempo de los godos*. Rialp, 2006, pp.66 y ss; DÍAZ Y DÍAZ, M. C. *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*. Barcelona: Albir, 1976, em especial os ensaios 1 (La penetración cultural latina en Hispania en los siglos VI-VII, pp.9-20); 2 (La cultura de la España Visigótica del siglo VII, pp.21-55); 3 (La cultura literaria de la España Visigótica, pp.57-86); do mesmo autor vide: DÍAZ Y DÍAZ, M. C. “Problemas culturales en la Hispania tardorromana y visigoda” In: *De la Antigüedad al Medioevo. Siglo IV-VIII. III Congreso de Estudios Medievales*. Ávila: Fundación Sánchez Albornoz, 1993, pp.7-32. *Id.* “Cultura literaria en la Península en época visigótica”. In: VELÁZQUEZ SORIANO, I. e SANTONJA GÓMEZ, M. (Eds.). *En la Pizarra. Los últimos hispanorromanos de la Meseta. Exposición 13-29*. Burgos: Instituto de la Lengua Castellano y Leonés, 2005.

<sup>157</sup> Além da bibliografia já indicada na nota anterior, como síntese sobre esses aspectos cf. MARTÍN, J. C. “La cultura literaria latina en Hispania en el 700”. In: *Zona Arqueológica*, 15, 2011, pp.51-77; segundo o qual (p.53) “En prosa, se escribieron obras de historia política (crónica universal, historia nacional, monografía histórica, listas regias), biográficas, autobiográficas, hagiográficas (vidas y pasiones de santos, visiones del más allá, colecciones de dichos y anécdotas de contenido espiritual), ascético-morales, teológico-doctrinales, pastorales, de polémica religiosa, exegéticas, cartas (en las que se pueden tratar muchas de las materias precedentes y otras como los asuntos políticos y los intereses literarios), reglas y pactos monásticos, tratados de carácter técnico (obras gramaticales, de historia natural, de cómputo pascual, una enciclopedia), composiciones litúrgicas (sermões, misas, oraciones) y documentos de carácter legal (testamentos, donaciones, actas conciliares, leyes). En verso, tanto en metros cuantitativos como rítmicos, la producción conservada es menor. Pueden citarse numerosas inscripciones (sobre todo, monumentales y funerarias), himnos, cánticos y preces litúrgicas, poemas elaborados a modo de prefacio o de conclusión de otras obras o compilaciones de textos, epigramas, epitafios, poemas didácticos, de carácter moralizante, lamentos de tono espiritual e incluso epístolas en verso.”

<sup>158</sup> Sobre essas questões cf. DÍAZ Y DÍAZ, M. C. La cultura medieval y los mecanismos de producción literaria. In: VII Semana de Estudios Medievales de Nájera. Instituto de Estudios Riojanos, 1997, pp.281-296.



FONTE: ORLANDIS, J. *Historia de España. Época visigoda*. Madrid: Cátedra, 1987, p.95.

Teoricamente, a função desempenhada pelo clero visigodo foi dupla naquele momento: por um lado a missão evangelizadora em prol da definitiva conversão dos godos ao catolicismo; por outro lado, o papel legitimador da monarquia assumido diante da sociedade. Não obstante, a Igreja visigótica do princípio do século VII investira-se de um caráter excepcionalmente funcional no que tange à legitimidade dos discursos políticos. Desse modo, os pressupostos teóricos da monarquia teriam, a partir de então, uma origem e, sobretudo, um pleno e justificável fundamento cristão.

As relações de poder entre Igreja e Estado iriam se constituir como a pedra angular da sociedade visigótica. As consequências culturais da conversão dos godos ao catolicismo e suas implicações, na prática, foram corroboradas em grande medida pela aristocracia laica e eclesiástica, sobretudo, que criaram, por assim dizer, uma atmosfera vívida de uma cultura intelectual e religiosa. Desse universo privilegiado, sem dúvida, a hierarquia eclesiástica católica destacou-se grandemente. Por outro lado, ao conjecturar os elementos histórico-contextuais do final do século VI que envolveram, por fim, Igreja e Estado verificamos que na prática a monarquia visigoda foi a maior beneficiária.

As disputas entre católicos e arianos produziram, por certo, um significativo elenco de autores que, em grande medida preocupados com o estado atual da questão, empenharam-



se por construir diversos argumentos inclinados cada qual por suas próprias convicções. Evidentemente, o catolicismo niceno destacou-se muito mais em relação ao arianismo já enfraquecido e relegado desde há tempos ao *status* de heresia. Com efeito, o cristianismo tornara-se a religião oficial do Reino visigodo, e assim o fundamento e a legitimidade do discurso político. A pedra angular de toda e qualquer relação a partir daquele momento, fosse ela de ordem política, cultural ou mesmo no seu aspecto econômico ou jurídico<sup>159</sup> seria regida pelo casamento entre ambas as instituições: Igreja e Monarquia.

Muito embora a cultura não se caracterizasse, de fato, como nenhum tipo de exclusivo eclesiástico<sup>160</sup> (ainda que o domínio de autores desse meio seja mais que evidente), como exemplo, podemos citar aqui o rei Sisebuto (612-621) ao escrever seus versos. Escrito por volta do ano 613 e dedicado a Isidoro de Sevilha, o poema intitulado *Carmem de Luna* (Poema sobre a Lua, CPL, 1300), compõe-se de 61 versos em hexâmetros e são, usualmente, divididos em duas partes pelos estudiosos: uma breve introdução (vv. 1-14) pela qual se utiliza de um tom bucólico para lamentar sobre os assuntos públicos e em especial as guerras contra os vascos e os cântabros; e a segunda parte (vv. 15-61) na qual busca explicar as razões dos eclipses do sol e da lua, através de uma linguagem pretensiosamente científica. Todavia, ao longo de toda a composição abundam ecos da literatura antiga pagã, com nomes como Lucrécio, Virgílio, Ovídio e Claudiano, mesclados com nomes de poetas cristãos como Prudêncio, Juvenco e Venâncio Fortunato, dentre outros<sup>161</sup>.

<sup>159</sup> Acerca desta questão podemos citar aqui, sem qualquer pretensão de ser demasiado cansativo, os Concílios visigóticos posteriores ao ano 589 e as *Leges visigóticas* de modo geral. Todavia, outra fonte que nos ilustra bem tal inferência da religião no ordenamento jurídico visigodo são as *Formulae Wisigothicae*. A guisa de exemplos citamos aqui as *Form. Wisig. 1*: “[...] *sit ille Deo reus, sit a sancta communione alienus [...]*”; *Form. Wisig. 2*: “[...] *Haec res nos excitat ut aliquem beneficium ante Deum inuenire mereamur [...]* libera in Dei nomine habeas postestatem [...]”; *Form. Wisig. 3*: “[...] *cum humanis sensibus omnia quae ex bona uoluntate proueniunt Dei arbitrio probantur [...]*”; *Form. Wisig. 4*: “[...] *Et ideo inoffensibilem seruiturum uestrorum sedulitatem pensantes nobisque ante Deum sortem beatitudines [...]*”; *Form. Wisig. 5*: “[...] *Quia semper sunt apud Deum quaerenda animae remedia [...]*”; *Form. Wisig. 6*: “[...] *Ill. In Xpi nomine episcopus [...]* Et quoniam diuina praecepta”; Na verdade, isto se repete em todas as demais 41 *Formulae* (são 46 no total), apenas com algumas variantes nominais. Cf. GIL, I. (Edit.). *Miscellanea Wisigothica*. Sevilha: Universidad de Sevilha, 1991, pp.70-112.

<sup>160</sup> Cf. DIAZ Y DIAZ, M. C. La obra literaria de los obispos visigóticos toledanos: supuestos y circunstancias. In: *Idem, De Isidoro al siglo XI...op. cit.*, pp.100-101.

<sup>161</sup> Cf. MARTIN, J. C. “Sisebuto de Toledo” In: CODONER, C. (Org.). *La Hispania Visigótica y Mozárabe...op. cit.*, 2010, pp.191-196. Sobre o poema *Carmem De Luna* vide RECCHIA, V. *Sisebuto di Toledo: il “Carmen De Luna”*. Bari: Adriatica Editrice, 1971. Para uma interpretação mais crítica do poema do mesmo autor cf. *Idem*. “Sul Carmen De Luna di Sisebuto di Toledo” In: *Idem. Lettera e profezia nell’esegesi di Gregorio Magno*. Bari: Edipuglia, 2003, pp.137-155, aonde assevera o autor (pp.137-138) “Il carme è una epistola poetica con la quale il re di Toledo risponde direttamente alla lettera con cui Isidoro di Siviglia dedica a lui suo allievo, il *De Natura Rerum*, il libro richiesto dallo stesso sovrano, ove si parla della natura e dei suoi fenomeni e se ne danno i significati simbolici in chiave cristiana, sovrapponendo alla *Historia naturalis*, la *Historia salutis* [...] Nel poemeto si lamenta di non poter seguire il maestro sulle vie della poesia, perché impedito dalle cure di governo: per questo si limita nella risposta a descrivere in esametri l’eclissi di luna, spiegandone i fenomeni e le cause [...] Il *Carmen di luna* si situa, infantti, nell’ambito di un ideale colloquio a sfondo culturale tra i due autore: un

Também da autoria do rei Sisebuto a *Vita uel passio sancti Desiderii* é um relato hagiográfico que trata da vida e morte do bispo Desidério de Viena entre os anos de 596-607. Executado a mando da rainha Brunequilda e de seu neto Teodorico II da Borgonha. A historiografia contemporânea tem visto neste pequeno relato hagiográfico uma espécie de panfleto político contra os francos. Todavia, estudos recentes têm apontado com certo êxito, que a propaganda política de Sisebuto contra Teodorico II e sua avó a rainha Brunequilda serviu ao mesmo tempo como um discurso de aproximação com o novo rei da Borgonha Clotário II (613-629) e assim a definitiva reaproximação entre francos e visigodos. Com efeito, por meio dessa pequena hagiografia de autoria do rei visigodo, pelo que não se eximia de sua patente pastoral e política, vemos um prático exemplo da atividade literária fora dos círculos eclesiásticos na Hispania do século VII<sup>162</sup>. Finalmente, ainda legado pelo rei Sisebuto temos sua carta ao rei lombardo Aldoaldo (616-626)<sup>163</sup> repleta de erudição teológica. Nela, o rei dos godos se propõe a convencer o jovem monarca lombardo para que abjure sua fé ariana e se converta ao catolicismo. É interessante notar aqui que a epístola de Sisebuto está repleta de comentários teológicos, incluindo ainda algumas citações bíblicas, nas quais os arianos buscavam sustentar seus argumentos e doutrinas, as quais Sisebuto vai refutando uma a uma, concluindo sua carta com passagens de apoio à ortodoxia católica. Fontaine (1960) levanta a hipótese de que, devido ao conteúdo da epístola seguido de uma considerável reflexão teológica, deva-se atribuir grande parte dela, ou ao menos criteriosa correção a Isidoro de Sevilha<sup>164</sup>.

Embora a fama de Chindasvintho em vida não seja correspondente ao que poderíamos chamar de ‘sensibilidade humana’ o enérgico monarca ancião surge no cenário

---

colloquio riguardante l'approfondimento di attività e rapporti spirituali che implicano forme di vicendevole comunicazione”.

<sup>162</sup> Cf. ORLANDIS, J. “Sisebuto, un rey clemente, sensible y erudito” In: ORLANDIS, J. *Semblanzas visigodas*. Madrid: Rialp, 1992, pp.105-127. Do mesmo modo, cf. GARCIA MORENO, L. A. *Historia de España Visigoda*. Madrid: Catedra, 2008, pp.147-153. Acerca da função política desempenhada pela hagiografia régia cf. FONTAINE, J. “King Sisebut’s Vita Desiderii and the political function of visigothic hagiography” In: JAMES, E. *Visigothic Spain: new approaches*. Oxford: Claredon Press, 1980, pp.93-129. Sobre a *Vita uel passio sancti Desiderii* (CPL, 1298) cf. as mais recentes edições de GIL, I. (Edit.). *Miscellanea Wisigothica...op. cit.*, 1991, pp.53-68; MARTIN, J. C. “Une nouvelle édition critique de la *Vita Desiderii* de Sisebut accompagnée de quelques réflexions concernant la date des *Sententiae* et du *De uiris illustribus* d’Isidore de Séville” In: *Hagiographica*, 7, Firenze, 2000, pp.127-180. E do mesmo autor: “Verdad histórica y verdad hagiográfica en la Vita Desiderii de Sisebuto” In: *Habis*, 29, 1998, pp.291-301.

<sup>163</sup> A carta de Sisebuto (CPL, 1299) foi endereçada a Aldoaldo e sua mãe Teodolinda “*Sisebuti regis gotorum ad Aduualdum regem langobardorum et Teodolindam eorum reginam pro fide Xpi per Totilanem directa*”. A carta do rei Sisebuto foi editada em GIL, I. (Edit.). *Miscellanea Wisigothica...op. cit.*, 1991, pp.19-27. Para tanto cf. FONTAINE, J. *Isidore de Séville. Traité de la nature, suivi de l'Épître em vers du roi Sisebut à Isidore*. Bordeaux: Féret et Fils, 1960, pp.329-335.

<sup>164</sup> Para tanto cf. FONTAINE, J. *Isidore de Séville. Traité de la nature, suivi de l'Épître em vers du roi Sisebut à Isidore*. Bordeaux: Féret et Fils, 1960, pp.329-335.

cultural visigodo com uma breve referência literária. Três fatores contribuem para que a tradição lhe outorgue uma posição dentro do quadro literário visigótico do século VII. Primeiramente algumas cartas trocadas com o bispo Bráulio de Zaragoza por ocasião da morte do bispo Eugênio I de Toledo (649).

Chindasvintho indica o prelado Eugênio, futuro Eugênio II, na época arcediano de Bráulio para ocupar a sé episcopal da *urbs* régia no mesmo ano, o que acabou por criar certo desconforto entre o monarca e o bispo de Zaragoza. Questão esta que foi resolvida após certo debate epistolar. Sobre esta questão cf. as epístolas n<sup>os</sup> 31, 32 e 33 do epistolário de Bráulio<sup>165</sup>. Anos depois o rei Chindasvintho entusiasmado com as composições poéticas, solicita a Eugênio II, bispo de Toledo, que revise e de certa forma reelabore os poemas de Blóssio Emílio Dracôncio, poeta africano de grande expressão no mundo latino. Para alguns estudiosos a revisão de Eugênio II de Toledo caracterizou-se mais como uma reelaboração dos poemas de Dracôncio que uma revisão propriamente dita<sup>166</sup>.

Finalmente, Chindasvintho solicita ao mesmo bispo que componha um epitáfio à sua jovem esposa falecida<sup>167</sup>. Outro rei, portanto laico, que lega-nos registros literários é Wamba

<sup>165</sup> Cf. BRAULIO DE ZARAGOZA. "Epistolario". In: MADOZ, J. *Epistolario de S. Braulio de Zaragoza. Edición crítica según el códice 22 del Archivo Capitular de León. Com una introducción histórica y comentário*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1941, pp.69-206, as epístolas em questão encontram-se nas páginas 151-156.

<sup>166</sup> De acordo com Salvador Iranzo Abellán (2010, p.105) "en esta línea se interpretaría el supuesto encargo que hizo a Eugenio II de Toledo de corregir un manuscrito de la biblioteca palatina que contenía la *Satisfactio* y el libro I del *De laudibus Dei* del poeta africano Draconcio [...] una carta prefácio dirigida precisamente a Chindasvintho precede a esta recensión eugeniana". Sobre o reinado de Chindasvintho e sua obra reformadora no Reino visigodo de Toledo cf. GARCIA MORENO, L. A. *Historia de España...op.cit.*, 1989, pp.161-165; do mesmo modo ORLANDIS, J. *Historia del Reino Visigodo Español...op. cit.*, 2003, pp.106-109. Com efeito, para uma análise sobre a vida e obra do poeta Dracôncio cf. DÍAZ DE BUSTAMANTE, J. M. *Draconcio y sus Carmina Profana. Estudio biográfico, introducción y edición crítica*. Santiago de Compostela: Servicio de Publicaciones, 1978.

<sup>167</sup> Chindasvintho encomenda ao bispo Eugênio II de Toledo o epitáfio a sua falecida esposa a rainha Reciberga. Reproduzimos aqui na íntegra o epitáfio de Reciberga por Eugenio II de Toledo segundo a edição de VOLLMER, F. *FL. Merobavdis reliqviae Blossi Aemilii Dracontii Carmina Evgenii Toletani Episcopi Carmina et Epistvlae*. Monumenta Germaniae Historica. Auctores Antiquissimi Vol.14. Berlim: 1905, p.251, com sua tradução ao português:

EPITAPHION IN SEPVLRO RECCIBERGAE REGINAE EPITÁFIO NO SEPULCRO DA RAINHA RECIBERGA

*Si dare pro morte gemmas licuisset et aurum,  
nulla mala poterant regum dissolvere vitam.  
sed quia sors una cuncta mortalia quassat,  
nec pretium redimit reges nec fletus egentes;  
hinc ego te, coniux, quia vincere fata nequivi,  
funere perfunctam sanctis commendo tuendam,  
ut cum flamma vorax veniet conburere terras,  
coetibus ipsorum merito sociata resurgas.  
at nunc cara mihi iam Recciberga valeto  
quodque paro feretrum rex Reccesvinthus, amato.  
coniuge defleta restat edicere summam, só me resta evocar brevemente o número de anos,  
qua tenuit vitam, simul et conubianostra.*

Se pudesse evitar a morte dando ouro e joias,  
nenhum mal poderia acabar com a vida dos reis.  
mas como a sorte é comum para todos os mortais,  
nem o dinheiro salva os reis nem o choro aos pobres;  
Desde aqui, esposa, já que não pude vencer o destino,  
realizado este funeral te encomendo a proteção dos santos,  
para que quando a chama voraz venha abrasadora a terra,  
ressurjas unida a eles  
mas agora, minha amada Reciberga, adeus  
receba este fêretro que eu rei Recesvintho, seu amado, lhe ofereço  
que duraram tua vida e nossa união.

(672-680), que ao mandar reconstruir as muralhas de Toledo manda gravar alguns dísticos sobre suas portas<sup>168</sup>. De tal modo que a cultura entre os laicos não era igualmente privilégio dos reis, pois já em princípios do século VII nos deparamos com o maravilhoso conjunto epistolar do conde Búlgar<sup>169</sup>, cujo estilo e sobriedade são únicos para a época. O anônimo compilador das *Fórmulas Visigóticas*<sup>170</sup>, um nobre provavelmente, formado em forte ambiente cultural. Do epistolário de Bráulio de Zaragoza<sup>171</sup> diversas figuras – homens e

---

*foedera coniugii septem fere duxit in annis*, o laço de nossa união durou apenas sete anos,  
*undecies binis aevum cum mensibus octo.* tua vida vinte e dois anos e oito meses.

Observe-se aqui que Vollmer (vv.10) edita como *rex Reccesvinthus* quando na verdade é Chindasvinto.

<sup>168</sup> A tradição literária da Hispania visigoda atribui a Wamba duas inscrições métricas que o rei supostamente havia mandado gravar nas portas de Toledo, para comemorar a restauração de alguns edifícios da *urbs* régia. São duas epigramas de dois hexâmetros cada um, que se nos hão conservado graças ao anônimo autor da *Crônica Mozárabe de 754*. Cf. *Chron. Moz. a.754*, 35: “[...] *Uuamba [...] scepra regia meditans ciuitatem Toleti mire et eleganti labore renobat, quem et opere sculptorio uersiucando pertitulans hoc in portarum epigrammata stilo ferreo in nitida lucidaque marmora pratat: “Erexit factore Deo rex inclitus urbem / Uuamba suae celebrem protendens gentis honorem”. In memoriis quoque martirum, quas super easdem portatum turrículas titulauit, hec similiter exarauit: “Uos, sancti domini, quorum hic presentia fulget, / Hanc urbem et plebem solito saluarte favore”*”]. Ou seja, “[...] Exercendo Wamba o poder real em seu terceiro ano, restaura com admirável e esmerado trabalho a cidade de Toledo, e esculpindo uma dedicatória em verso grava em suas portas com um furador de ferro, sobre o branco e resplandecente mármore, este epigrama: “Restaurou com a ajuda de Deus, esta cidade / Wamba, rei insigne que propagou a ínclita glória de seu povo”. De igual maneira escreveu isto, em recordo dos mártires, nas mesmas pequenas torres das portas sobre as que havia posto a dedicatória anterior: “Vós, santos do Senhor, cuja presença resplandece aqui, a esta cidade e a este povo protegei-os com vosso habitual amparo”]. Cf. LÓPEZ PEREIRA, J. E. *Crónica Mozarabe de 754. Edición crítica y estudio*. Zaragoza: Anubar, 1980, pp.53-54. Sobre as inscrições de Wamba cf. ainda VIVES, J. *Inscripciones cristianas...op.cit.*, 1969, p.125, n.º 361.

<sup>169</sup> Bulgar foi um potentado regional visigodo da Septimânia numa região do além Pirineus. Dele se conservam seis cartas que formam um pequeno *corpus* literário, sendo estas ainda o único documento que nos lega alguma informação sobre este personagem. Uma excelente edição das cartas do conde Bulgar encontramos em GIL, I. (Edit.). *Miscellanea Wisigothica...op. cit.*, 1991, pp.30-43; sobre a vida desta personagem cf. ORLANDIS, J. “El Conde Bulgar o la azarosa vida de un conde provincial”. In: *Idem, Semblanzas visigodas...op. cit.*, 1992, pp.93-104; reeditada pelo autor in *Historia del Reino Visigodo Español...op. cit.*, 2003, pp.377-386. Também GARCIA MORENO, L. A. *Prosopografía del Reino visigodo Español*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1974, pp.37-39, (n.º30), p.180 (no.527), pp.210-211 (n.º606) e p.223 (n.º661), *Idem, Historia de España Visigoda*. Madrid: Catedra, 2008, pp.144-147.

<sup>170</sup> Sobre as *Formulae Wisigothicae* cf. GIL, I. (Edit.). *Miscellanea Wisigothica*. Sevilha: Universidad de Sevilha, 1991, pp.70-112. Para Petit (2006, p.189) “[...] las fórmulas nos devuelven la imagen de una sociedad culturalmente desarrollada – como no es fácil encontrar en Occidente tras la caída del Imperio. Los refinados conocimientos bíblicos y acaso patrísticos de sus autores (cf. FV 20, 39; FV 37), la inesperada familiaridad de uno de ellos con la métrica latina (FV 20), el recurso creativo al derecho del Breviario (FV 1, 2, 13, 18, 19, 21, 22, 35, 44)... son elementos de interés que indican una cultura difusa (cf. FV 7, único caso de un otorgante que ignora las letras), coherente por demás con los magníficos logros alcanzados en los campos de la teología, la literatura, la legislación (tanto canónica como secular). Así puesto al servicio de una robusta “civilización de lo escrito” (Riché) el formulario visigótico resulta instrumento pero también avanzadilla de usos documentales adaptados a la práctica contractual; la tradición tardo-romana favorable a la forma escrita pudo entonces cuajar en numerosas medidas legales que privilegiaron la escritura frente a la simple manifestación sobre la práctica jurídica del Sur peninsular: las fórmulas notariales godas oral, aun la realizada en presencia de testigos (a título de ejemplo, LV 2,3,2 y 3 sobre el mandato-procuración; LV 3,1,5 y 9 sobre la dote; en general, cf. LV 2,5,18, Egica)”. Cf. PETIT, C. “Sobre la práctica jurídica del Sur peninsular: las fórmulas notariales godas” In: GARCIA MORENO, L. A. (Ed.) *Historia de Andalucía, II. (Andalucía en la Antigüedad Tardía: De Diocleciano a Rodrigo)*. Barcelona – Sevilla: Planta: Fundación J. M. Lara, 2006, pp.184-189.

<sup>171</sup> A intensa atividade de Bráulio de Zaragoza denota não apenas seus congêneres eclesiásticos, mas também um considerável grupo de laicos (incluindo mulheres). Vide, p.ex. cartas: n.º 15 (a Basília); n.º 16 (a Apicela); n.º 18 (a

mulheres –laicas com as quais o bispo troca conselhos e informações de variadas ordens. E já em finais do século VII o nobre Teodomiro de Oriola<sup>172</sup>, formado, indubitavelmente em ciências eclesiásticas e dotado de grande erudição e eloquência. Todavia, é fato corrente entre os estudiosos que a Hispania visigoda produziu incontestavelmente um impressionante elenco de escritores – eclesiásticos, sobretudo – que, evidentemente, não se distavam dos problemas políticos de seu tempo. Assim, a elaboração e mesmo a aplicação e legitimidade da teoria e do discurso político passaram obrigatoriamente pela pluma desses mesmos autores.

A influência, pois, destes autores deve ser levada em consideração quando falamos de fato na existência de um corpo de letrados além dos círculos da Igreja. Isso por si só comprova a existência de um grupo de interesses paralelos que competia junto à monarquia uma posição, senão a altura, pelo menos em nível semelhante em relação à igreja. Todavia, em linhas gerais, podemos dizer que, a monarquia visigoda soube como poucas de sua época utilizar-se de tal corpo de letrados como forma incontestada de seu processo de institucionalização.

Os efeitos causados pela rebelião de Hermenegildo marcaram profundamente a ideia de monarquia na história do Reino visigodo de Toledo. Uma ideia que já vinha de fato se cristalizando desde o estabelecimento do reino em Hispania. Com Leovigildo os godos passaram a incorporar um caráter formal de monarquia, talvez apoiado no modelo bizantino. Ao menos como considera Wolfram (1990, p.245) “Leovigild’s reing saw the conclusion of a development that turned the Visigothic *regnum* into a Spanish *imperium*”. Todavia, conforme observou Díaz Martínez (1998, p.185), Leovigildo pretendeu uma unidade do reino, de direito e fé, o que sem dúvida era uma emulação do Império, e em concreto de Justiniano, mas fracassou.

O poder de Leovigildo passa ao seu filho mais jovem, Recaredo, que assume as dignidades da monarquia visigoda sob o título de *Flavius Reccaredus*, ou simplesmente Recaredo I (586-601). A missão de Recaredo foi concluir o trabalho iniciado pelo pai,

---

Pompônia); nº19 e nº20(a Hoion e Eutrócia); nº28 (a Ataúlfo); nº29 (a Gundesvinda e Givario); nº30 (a Wistremiro); nº31, nº33 e nº37 (*suggerendum* a Chindasvintho); nº34 (a Nebridio); nº38 (a Chindasvintho). Considerando, portanto, somente as cartas trocadas com laicos. Cf. BRAULIO DE ZARAGOZA. “Epistolario”. Edição de MADOZ, J. *Epistolario d Braulio de Zaragoza. Edición crítica según el código 22 del Archivo Capitular de León. Com una introducción histórica y comentário*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1941, pp.69-206.

<sup>172</sup> Teodomiro de Oriola foi um potentado regional visigodo autor de um célebre pacto realizado em 713, após a invasão islâmica, com Abd Al-Aziz ibn Musa (filho do grande Musa ibn Nusair governador do norte de África). Sobre esta personagem cf. GARCIA MORENO, L. A. *Prosopografía...op. cit.*, 1974, nº152, p.80. E do mesmo autor cf. “Teudemiro de Orihuela y la invasión islámica” In: *Mundos Medievales. Espacios, sociedades y poder: homenaje al profesor José Ángel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre*. Cantábria: Universidad de Cantábria, 2012, pp.529-544. Um estudo mais completo é realizado por LLOBREGAT CONESA, E. A. *Teodomiro de Oriola. Su vida y su obra*. Alicante: Publicaciones de la Caja de Ahorros Provincial, 1973.

corrigindo algumas arestas que ficaram em relação ao projeto inicial. Indiscutivelmente, o ponto mais delicado de todo o processo seria nas relações entre godos e romanos, especialmente pelo campo religioso. A difícil tarefa de Recaredo contou com a ajuda de eminentes figuras da igreja visigótica, naquele momento, liderados por Leandro, bispo de Sevilha.

## **1.2 Leandro de Sevilha**

Leandro de Sevilha foi, indiscutivelmente, a figura mais destacada da cultura visigótica até o aparecimento de seu irmão Isidoro. Para Domínguez Del Val (1981, p.19), Leandro foi se não o iniciador, no mínimo o promotor mais valioso do movimento intelectual, religioso e até político que ganhou espaço na Hispania visigoda do século VII. Todavia, ao considerar tamanha importância do irmão mais velho e antecessor de Isidoro na cadeira episcopal de Sevilha, devemos, sobretudo, conjecturar com as fontes da época justamente sua atuação diante da situação que se apresentava o Reino visigodo daquele fatídico final de sexto século.

O papel político de Leandro de Sevilha foi decisivo para o desfecho da irascível situação da monarquia visigoda, e em especial, dos problemas que envolviam a família do monarca reinante Leovigildo. Evidentemente, a rebelião de Hermenegildo foi o primeiro grande problema a apresentar-se a Leandro já enquanto bispo. Na opinião de Domínguez Del Val (1981), desde o princípio, Leandro de Sevilha não só simpatizou com Hermenegildo, como o ajudou no que pode. Todavia, peculiares circunstâncias históricas determinaram na época de Leandro a junção cada vez mais necessária e inevitável entre Igreja e Estado. Tais circunstâncias foram corroboradas por certo pela atuação política de Leandro diante da incômoda situação envolvendo as populações visigótico-arianas e hispano-romanas católicas do reino toledano.

A considerar o conteúdo das atas que nos foram transmitidas do III Concílio de Toledo, parece já manifesto que este Sínodo, cujo papel fundamental que teve para a posterior história política e religiosa de Hispania, está composto segundo duas vias de interesse. A primeira delas assinalada sob o máximo signo da conversão dos godos ao catolicismo ocupava-se dos problemas relativos à profissão da fé católica frente ao arianismo e especialmente a inserção no seio da Igreja cristã desses novos conversos. A segunda via de interesse pela qual se encaminharam as decisões do III Concílio de Toledo foi justamente

aunião entre Igreja e Estado com o fito de dar cabo aos múltiplos problemas de ordem política que pairavam sob a tortuosa unidade da monarquia visigótica desde Leovigildo.

O papel de Leandro de Sevilha foi primordial no que diz respeito a ambos os aspectos acima destacados. Não vamos retomar aqui a história deste Concílio até porque não é este nosso propósito. Todavia, interessa-nos verificar justamente o pensamento de Leandro frente aos problemas suscitados pelo Concílio e discutir seu ponto de vista acerca de algumas soluções apresentadas aos graves problemas que se manifestaram à época.

Entre os historiadores parece incontestado o testemunho legado por João de Bicláro, segundo o qual Leandro de Sevilha juntamente com o então abade Eutrópio do monastério Servitano foram os mentores do III Concílio de Toledo<sup>173</sup>. O papel do bispo sevilhano junto ao III Concílio de Toledo foi decisivo, especialmente, do ponto de vista da conversão do povo godo ao catolicismo. Todavia, sua atividade pastoral naquele momento parecia convergir mais para um assento político que propriamente religioso. Embora, evidentemente, seja necessário fazer eco aqui das pontuais palavras de Domínguez Del Val (1981, p.69), segundo o qual:

[...] Leandro encarna en su persona y en sus decisiones el más *fino humanismo cristiano*: veía él en el concilio más que una reunión, para condenar el arrianismo [...] una reunión de reconciliación que organizase la futura convivencia entre todos, sobre la base de una común disciplina eclesiástica, una reunión para dar gracias al Señor con el motivo de los hombres que acaban de volver a Cristo.

Esta interpretação contrasta paralelamente com o pensamento apresentado pelo irmão mais velho e sucessor de Leandro na Sé episcopal de Sevilha, Isidoro, em sua *Historia Gothorum* (passagem 53, p.262), para quem o III Concílio de Toledo soava mais como uma simples reunião realizada para abjurar a heresia ariana. Embora se deva observar aqui que o bispo Isidoro de Sevilha reconhece o mérito do grande Sínodo de Toledo de 589, em especial o infausto encargo da conversão do povo godo ao catolicismo, conjugado com a difícil inserção dos arianos no seio da Igreja Católica visigoda do final do século VI.

O III Concílio de Toledo celebrado no ano 589 se tornaria, de fato, um modelo de uma forma de governar absolutamente genuína na *tradição* ocidental. Aqui nos referimos à noção de ‘tradição’ porque entendemos que a adoção do gentílico *Flavius* por Recaredo já denotava uma clara menção ao *Imperium* dos romanos, portanto, colocando-se ele mesmo como herdeiro de fato da tradição constantiniana. No que diz respeito à monarquia enquanto

<sup>173</sup> *Ioh. Bic. “Anno VIII Mauricii Imperatoris, qui est Reccaredi Regis Iv annus [...] § 91 Summa tamen sinodalis negotii penes sanctum Leandrum Ispalensis ecclesiae episcopum et beatissimum Eutropium monasterii Sirbitanem abbatem fuit [...]”*. p.146.

instituição e a própria ideia de poder monárquico, para Díaz Martínez (1998, p.186), este Concílio inicia um processo de sacralização do poder, sancionado pela hierarquia católica<sup>174</sup>.

A ideia de realeza entre os godos ganhou, portanto, a partir do III Concílio de Toledo, contornos mais nítidos daqueles que até então se apresentavam. O papel desempenhado pelo bispo Leandro de Sevilha foi determinante no processo de edificação do conceito de realeza cristã entre os godos. Em virtude disto, três são os elementos que merecem nossa atenção no presente estudo: primeiro o papel de Leandro de Sevilha diante o III Concílio de Toledo de 589; em seguida, conjecturar a partir de suas obras o caráter defendido pelo bispo sevilhano em nível eclesial, doutrinário e civil a função do clero frente à monarquia visigoda; e finalmente, matizar acerca da contribuição do pensamento político do bispo hispalense na construção do conceito de monarquia cristã entre os godos. Nossa análise, portanto, encaminhar-se-á através desta tripla vertente como meio de compreender a atmosfera política e religiosa em que estava envolto o Reino visigodo de Toledo.

Sobre o primeiro ponto, observamos que a influência decisiva e pessoal de Leandro de Sevilha na conversão dos godos ao catolicismo é um fato inegável. Os próprios testemunhos de seus contemporâneos não nos deixam margem a dúvidas. Com efeito, Gregório de Tours<sup>175</sup>, João de Biclato, Gregório Magno e seu irmão Isidoro de Sevilha são taxativos em afirmá-lo. Angel Custódio Vega (1948) admite inclusive que, Leovigildo sempre culpou Leandro de Sevilha pela conversão de Hermenegildo, e que teria, para tanto, fortes motivos para acreditar nisso. Assevera ainda o padre agostiniano que o fato de Leovigildo ter chamado Leandro de Sevilha a Toledo para explicações era por si só prova evidente disto. Ainda que a teoria de Vega possa ser contestada, podemos verificar neste fato fortes indícios

<sup>174</sup> Segundo o autor ainda, “a través del estudio de los que con carácter general se celebraron en Toledo entre el 589 y el 694 no podemos aproximar al estudio de la evolución de la monarquía, pero más aún a toda una forma de gobernar: una mezcla entre la administración eclesiástica y la secular; lo que permitía por ejemplo el uso de la excomunión como sanción política, o que el rey pudiese indultar sanciones religiosas. Estas atribuciones religiosas de los reyes fueron reconocidas y legitimadas por los obispos”. Cf. DÍAZ MARTÍNEZ, P.C. “*Rey y poder...*”, 1998, *op. cit.*, p.186. Sobre a excomunhão como sanção política no Reino visigodo de Toledo cf. SANZ SERRANO, R. “La excomunión como sanción política en el Reino visigodo de Toledo” In: GONZÁLEZ BLANCO, A. *Antigüedad y Cristianismo III - Los Visigodos. Historia y civilización*. Murcia, 1986, p. 275, “[...] La excomunión o sanción religiosa para aquellos que se apartaban de las normas y dogmas cristianos, se transformó en el mundo visigodo, debido a los castigos y limitaciones que conllevaba y a la fuerza de ley que adquirió a través de los Concilios, en un instrumento de coerción política dentro del juego constante de luchas partidistas que caracterizaron su historia a partir de Recaredo. Aparece entonces como un poderoso medio de control mutuo entre los integrantes de la nobleza - tanto laica como religiosa - y a su vez entre ésta y la monarquía [...]”.

<sup>175</sup> Acerca do posicionamento de Gregório de Tours em relação à Leandro de Sevilha e a conversão dos godos, reconhece Vega (1948, p.24) “Gregorio de Tours, como un buen francés, [...] parece atribuir la conversión de Hermenegildo a Ingunda”. Cf. VEGA, A. C. (Ed.). *El “De Institutione Virginum” de San Leandro de Sevilla. Con diez capítulos y medio inéditos*. Scriptores Ecclesiastici Hispano-latini Veteris et Medii Aevi. El Escorial: Typis Augustinianis Monasterii Escorialensis, 1948.



do descontentamento do rei Leovigildo com o bispo hispalense, pois a rebelião e morte de Hermenegildo podem ser encaradas como o primeiro indício concreto e ademais decisivo para a definitiva conversão.

A obra de Leandro de Sevilha continuou ainda com Recaredo. Pois, ao morrer Leovigildo, Recaredo era ainda ariano<sup>176</sup>. Com efeito, aqui oportunamente cabe o questionamento colocado por Biagio Saitta (1989): “*la conversione di Recaredo: necessità politica o convinzione personale*”?<sup>177</sup> Evidentemente, não é sem propósito a dúvida suscitada pelo professor Saitta (1989), pois, este questionamento incorre dentro de um complexo jogo de interesses levados a cabo pela junção entre Igreja e Estado. De fato, Recaredo quando foi apontado por João de Bicláro como sendo o *novo Constantino* (cuja presença enobreceu o Concílio de Niceia) ou como um exemplo do novo imperador Marciano<sup>178</sup>, na prática não somente estava a reclamar para o monarca visigodo não somente a remanescente imagem do grande ‘Império Romano’ [recuperado pelo primeiro], senão também a ideia do monarca cristão [forjada pelo segundo], imbuído de uma missão salvadora da *patria* e *dagens gothorum*. O Reino visigodo sob o cetro de Recaredo investia-se da noção clássica da *salus populi*. Mas, afinal, qual foi o papel de Leandro de Sevilha em todo esse imbróglio?

Leandro de Sevilha deve ser apontado não apenas como o artífice e articulador de todo o processo de conversão do Reino visigodo, mas também como o grande promotor da cristandade hispânica. Portanto, em termos mais amplos, podemos assinalar que a contribuição do pensamento de Leandro de Sevilha no processo de edificação da realeza cristã no Reino hispano-visigodo, já no começo do século VII, compõe uma espécie de referência primaz à teoria política da monarquia visigoda, a base do princípio elementar do pensamento política Hispania. De tal forma, sobre essas questões bem assinalou Rucquoi (2006, p. 21):

<sup>176</sup> Muito embora devamos admitir que seu arianismo fosse mitigado e bastante sectário, Recaredo ainda não havia se convertido. Assim nos dá testemunho *Greg. Rom. Dial. III, 31* “*Recharedum regem filium suum quem in sua haeresi reliquebat [...]*”. Cf. GREGÓRIO MAGNO. *Dialogues*. Vol.2. Edição de VOGÜE, A. Paris: Editions Du Cerf, 1980, pp.384-385.

<sup>177</sup> De fato esta é uma questão que há muito tem chamado a atenção de diversos estudiosos. Todavia, conclui o historiador italiano (p.380) que “*la stabilità politica perseguita dalla Chiesa cattolica incominciava ad assumere connotati precisi. Recaredo che aveva ricevuto la sua carica dal Dio cristiano, che operava per ispirazioni divine, che era il monarca cattolico di tutti i sudditi e il difensore degli interessi dell’única Chiesa del regno, si sublimava via agli occhi dei vescovi e poteva legittimamente, novello Constantino e novello Marciano, convocare in Toledo quel Concilio che, alla stregua dei grandi Sinodi dell’Impero romano, era destinato a caratterizzare la vita del regno sino alla sua fine nel 711*”. Cf. SAITTA, B. “*La conversione di Recaredo: necessità politica o convinzione personale*” In: *XIV Centenario. Concilio III de Toledo 589-1989*. Toledo: Caja Toledo, 1991, pp.375-392.

<sup>178</sup> *Ioh. Bic. Chron. a.VIII Mauricii Imperatoris, qui est Reccaredi regis IV annus “ [...] §91: Memoratus vero Recharedus rex, ut diximus, sancto intererat concilio, renouans temporibus nostris antiquum principem Constantinum Magnum sanctam sinodum Nicheam sua illustrasse presencia, nec non et Marcianum christianissimum imperatorem [...]”*, (p.146).

la naturaleza del poder real en la península ibérica medieval deriva del derecho romano, revisado a mediados del siglo VII por los visigodos bajo la influencia de grandes obispos como Leandro e Isidoro de Sevilla, quienes veían, en un monarca estrechamente controlado por el poder eclesiástico, la mejor garantía para la Iglesia.

Assim, de acordo com essa pontual observação da historiadora francesa, podemos inferir que a concepção sobre o poder régio, como atributo divino, tivera desde a época visigoda, e por todo o período medieval, uma considerável amplitude em termos político-ideológicos. Todavia, aqui recaímos logo em nossa segunda questão acerca da contribuição do pensamento de Leandro de Sevilha à constituição do poder régio no Reino visigodo: como podemos conjecturar a partir de suas obras, o caráter defendido pelo bispo sevilhano em nível eclesial, doutrinário e civil acerca da função do clero frente à monarquia visigoda.

A unidade definitiva do Reino não podia ser completa sem finalmente a unidade religiosa, condição *sine qua non* para a coesão do corpo político e social. Assim, o papel de Leandro de Sevilha estendera-se por mais de um único campo de interesse dentro do projeto unificador. Com efeito, a obtenção de tal coesão perpassa por uma via intrinsecamente relevante em seu conjunto, que muitas vezes os historiadores tendem a relegar a um segundo plano. Referimo-nos aqui à concepção eclesial do bispo de Sevilha, cujo delineamento pode em muito ajudar a traduzir seu pensamento em nível político através de seu posicionamento religioso. Assim, sua concepção moral se desprende especialmente a partir de sua obra *De Institutione Virginum* (CPL, 1183)<sup>179</sup>, cujos preceitos fazem eco, posteriormente em sua *Homilia in Laudem Ecclesiae* (CPL, 1184)<sup>180</sup>.

*De Institutione Virginum et de contemptu mundi libellus* (Sobre a instrução das virgens e do despreço da vida neste mundo), escrito possivelmente após 579 (época em que Leandro já era bispo) e dedicado a sua irmã Florentina, é o único texto a que pode-se atribuir a Leandro de Sevilha com certa segurança. Este tratado é composto de uma larga introdução seguida de normas de aplicação prática das virtudes e conselhos sobre a vida monástica. Neste pequeno tratado Leandro expõe um compêndio da doutrina patrística sobre a virgindade feminina, na linha do que haviam antes dele proposto Tertuliano e Cipriano de Cartago, Ambrósio, Jerônimo e Agostinho, seguidos ainda por Cassiano e Bento de Núrsia.

<sup>179</sup> No presente trabalho utilizamo-nos da edição bilingue de Jaime Velázquez Arenas: LEANDRO DE SEVILLA. *De la instrucción de las virgenes y desprecio del mundo*. Traducción, estudio y notas. Alcalá: Fundación Universitaria Española, 1979, pp.97-174. Em termos de estudo e análise comparativa, dispomos igualmente da edição de Angel Custodio Vega *El "De Institutione Virginum" de San Leandro de Sevilla. Con diez capítulos y medio inéditos*. Scriptores Ecclesiastici Hispano-latini Veteris et Medii Aevi. El Escorial: Typis Augustinianis Monasterii Escorialensis, 1948.

<sup>180</sup> Cf. MARTÍNEZ DíEZ, G.; RODRÍGUEZ, F. "Homelia in Laude Ecclesiae" In: *La Colección Canónica Hispana. Vol.5. Concilios Hispanos: segunda parte*. Madrid: CSIC, 1992, pp.148-159.

Mais que meramente uma ‘instrução’ dirigida a sua irmã, Leandro compõe verdadeiramente um guia moral e ascético, cuja expressão doutrinária se expõe à comunidade monástica como um todo. São mais que suficientes os argumentos levantados por Domínguez Del Val (1981, pp.154-161), de que o documento monástico leandrino retoma a força de verdadeiras normas de caráter disciplinário, expressos em uma linguagem polida e fria ao mesmo tempo, e de teor altamente jurídico. Mas pensamos aqui: qual a relação com as ideias políticas de Leandro? Primeiramente notemos que, tais preceitos buscam ajustar a comunidade monástica dentro de um ordenamento ou norma professadamente cristãos. Um documento que, embora de caráter privado e pessoal (ou familiar), também é conjuntural, pois emerge como um guia espiritual e também, porque não dizê-lo, político. Edificado com todas as razões para tanto, em meio a um conflito que embargava a monarquia visigoda e que conjunturalmente, fazia nascer a necessidade de um novo ordenamento, cujo direcionamento mais do que evidente não poderia vir como uma crítica direta aos seus congêneres religiosos (arianos?), mas indiretamente, a sua irmã<sup>181</sup>.

Factualmente, portanto, podemos considerar seu tratado *De Institutione Virginum et de contemptu mundi libellus* como um texto repleto de preocupações com a nova ordem monástica que se anunciava, imbuída de um caráter eclesial, doutrinário, moral, mas também político. De tal forma que as incidências de tais preocupações retomariam a pena de Leandro em sua *Homelia in Laude Ecclesiae*.

Finalmente, após todas as disposições conciliares tomadas em Toledo no ano 589, este Concílio fechava-se com uma *Homilia* de Leandro. Desde o ponto de vista da retórica e da lógica, o discurso está muito bem estruturado, de modo que seu conteúdo expõe um princípio que havia de se tornar o apanágio do discurso político-religioso na Hispania visigoda: a evocação da autoridade régia sobre o corpo da sociedade política tomava a partir de então o princípio cabeça / Cristo / rei e corpo / Igreja / povo<sup>182</sup>.

<sup>181</sup> Para Del Val (1981, p.155) a própria estrutura da obra em si parece denotar isso, pois, “una serie de datos tomados del escrito convergen en este sentido. En contraste con la carta 22 de Jerónimo a Eustoquia, Isidoro dice que fue el mismo Leandro que puso las capitulaciones en su obra. ¿Por qué una capitulación en un escrito exhortatorio privado? No es esta la forma de la literatura epistolar. Y además, ¿por qué los títulos de los capítulos están redactados en términos tan impersonales y genéricos? Y por qué habla en ocasiones en plural? Si Leandro escribe a Florentina, que según los escritores vive en un monasterio conforme una Regla, entonces ¿por qué sugiere normas concretas y precisas acerca de diversos temas [...] Estas normas son muy oportunas cuando se dirige a una persona no sometida a una Regla, pero no lo son en caso contrario”. (pp.154-155).

<sup>182</sup> *Conc.III Tol., a.589, Homelia Sancti Leandri:...Qui ut notesceret quae ventura essent genti vel populo, quae ab unius ecclesiae communione recidissent, secutus est: “Gens enim et regnum quod non servierit tibi peribit”. Alio denique loco similiter ait: “Ecce gentem quam nesciebas, vocabis, et gentes quae non cognoverunt te ad te current”. Unum enim est Christus Dominus, cuius est una per totum mundum ecclesia sancta possessio. Ille igitur caput, et ista corpus...;*

A conversão ao credo niceno em finais do século VI potencializou o apoio divino à natureza do poder real na Hispania visigoda, fundamentando não somente uma concepção política como tal – a ideia de *Regnum* – mas também um princípio de *hereditas*, cuja transmissão do patrimônio do reino só poderia ser efetuada por aqueles portadores de todos os princípios do bom governante: justo, piedoso e fiel ao *regnum* e às *gens*. Tais elementos, característicos do bom governante, seriam ainda forjados com a contribuição de algumas importantes figuras dentro do cenário político-religioso da Hispania, que não de modo residual, mas com efetiva e consciente participação no processo de edificação e consolidação da monarquia católica tornar-se-iam referenciais para a expressão do pensamento político entre os godos no século VII. Nesse caso, referimo-nos aqui a Gregório Magno e Isidoro de Sevilha.

### 1.3 Gregório Magno entre o *Reino de Deus* e o *Reino dos Homens*

*Gregorius Papa Romanae sedis apostolicae praesul, compunctione timoris Dei plenus et humilitate summus, tantoque per Gratiam Spiritus Sancti scientiae lumine praeditus, ut non modo illi praesentium temporum quisquam doctorum, sed nec in praeteritis quidem par fuerit unquam [...]*<sup>183</sup>  
*Isid. De Vir. Ill., 27.*

Assim, Isidoro, bispo de Sevilha (†636), iniciava o longo capítulo 27 de seu *De Viris Illustribus*, dedicado ao pontífice romano Gregório I (papa entre setembro de 590 e março de 604). As contundentes palavras da resenha isidoriana evidenciam ao menos dois aspectos fundamentais para o presente estudo: em primeiro lugar, o tom grave com que Isidoro se refere à circumspecta personalidade religiosa do bispo de Roma; e em segundo lugar, a extrema admiração que sentia o próprio Isidoro de Sevilha por aquele que mais tarde tornar-se-ia uma referência obrigatória para a elaboração da sua teoria política, vigente desde o primeiro terço do século VII por todo Reino visigodo de Hispania.

Com efeito, sobre esse primeiro aspecto, um olhar mais detido sobre as produções literárias, conjugadas com sua atuação monástica permite-nos responder à questão sem maiores dificuldades. A obra do pontífice romano pode ser agrupada essencialmente em três grandes temas, a saber: comentários bíblicos; meditações morais e prescrições pastorais<sup>184</sup>.

<sup>183</sup> *Isid. Hisp. De Vir. Ill., 27.*

<sup>184</sup> Assim sintetiza rapidamente SENELLART, M. *As artes de governar*. São Paulo: Editora 34, 2006, pp.89-90, na nota nº80, segundo o qual, esses temas nas obras de Gregório Magno verificam-se essencialmente em

Todavia, a personalidade de Gregório Magno faz-se interessante na medida em que dispomos a analisar justamente a ideia de realeza cristã entre os godos da segunda metade do século VII. Em outras palavras, buscamos traçar um paralelo entre a concepção teórica acerca da Igreja e seus ministérios junto de sua atuação política diante das demais entidades políticas – fossem os reinos romano-germânicos ou mesmo o Império Romano Oriental.

Gregório Magno vive num momento de profundas transformações, especialmente na política do mundo tardo antigo ocidental. Nada alheio a tais transformações, seu pontificado transcorre em meio aos embates teórico-políticos entre Ocidente e Oriente. Seu grande mérito foi elevar-se “acima das contingências históricas e propor aos seus contemporâneos uma concepção cristã do homem e do mundo na qual sua reflexão sobre o poder ocupa um lugar especial”<sup>185</sup>. Seu pontificado parece ter sido encaminhado a partir de um duplo sentimento. Primeiramente, a fidelidade à ordem antiga – ou seja, a antiga estrutura imperial romana – e um apelo à ordem que se estabelece – quer dizer, às novas monarquias romano-germânicas. (VALLE RIBEIRO, 1995, p.95).

Extremamente descontente com o Império – naquele momento representado por Bizâncio –, especialmente após o embate com o imperador Maurício (582-602) e o patriarca de Constantinopla João IV “*Nesteutes*” (582-595), Gregório Magno buscará estender ao clero Ocidental sua autoridade, firmando a jurisprudência do papado sobre a Igreja de Roma. Segundo Valle Ribeiro (1995, p.95) Gregório Magno “fixa com precisão a doutrina oficial da Igreja, segundo o que está expresso nos quatro concílios ecumênicos”. Será justamente essa a causa direta do desentendimento entre Gregório e Maurício em 595, conforme observou Valle Ribeiro (1995, p.96):

Gregório, baseado na doutrina antiga, sustenta que o bispo de Roma é o depositário da fé e o responsável pela doutrina. Seu desentendimento com o imperador Maurício (582-602) insere-se nessa visão do pontífice. A primeira desavença ocorreu quando o soberano interditou a funcionários e militares o acesso à vida monástica. O papa publicou o texto imperial e apresentou seu protesto a Maurício. Fato mais grave verificou-se em 595. O bispo de Constantinopla, João, o Jejuador, atribuía-se o título de patriarca ecumênico. A reação de Gregório é enérgica. Em carta ao imperador afirma que somente Cristo é o Mestre universal e não existe por toda a Igreja, que se estende pelo mundo, quem possa chamar-se ecumênico.

---

*Comentário sobre o Primeiro Livro de Reis; Diálogos; Homilias sobre os evangelhos; Homilias sobre Ezequiel, Morais sobre Jó; Regra Pastoral.* Ademais podemos acrescentar aqui o amplo conjunto epistolar do papa Gregório trocado com as mais diversas figuras do cenário político e religioso do entorno mediterrânico entre finais do século VI e princípio do século VII (até 604, data de sua morte).

<sup>185</sup> Cf. REYDELLET, M. “Gregoire Le Grand: la royauté et l’ordre du monde” In: *La royauté dans la littérature...op. cit.*, 1981, p.442: “Le mérite de Grégoire fut de s’élever au-dessus des contingences historiques, et de proposer à ses contemporains une conception chrétienne de l’homme et du monde [...]”.

Tal indignação de Gregório Magno, traduzida por sua reação levada ao conhecimento do imperador explica-se, e diríamos ainda, justifica-se, pela sua ideia de que existem dois princípios de universalidade no mundo: a Igreja e o imperador. Assim, em carta enviada ao imperador Maurício o papa Gregório, como antes dele havia feito Leão I (papa entre 440-461), sustenta o fundamento dogmático do primado papal expresso na fórmula “*Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam,[...] et tibi dabo clavis regni caelorum [...]*”<sup>186</sup> (Matt. 16, 18-19). Gregório ainda exorta o imperador Maurício a defender os interesses da Sé Romana afirmando que a universalidade é um atributo da Igreja e que ninguém pode arrogar-se esse direito, pois ao fazê-lo, àquele que assim se apresenta coloca-se acima de todos os homens e inclusive do imperador e do próprio Império<sup>187</sup>.

Para Valle Ribeiro (1995), o protesto do papa Gregório, de qualquer forma, era violento e exagerado, pois não havia na atitude do patriarca oriental a intenção de usurpar a jurisdição sobre a Igreja universal, nem mesmo de recusar a primazia de Roma, mesmo porque, a designação da titulatura bizantina de *patriarca ecumênico* era já bem mais antiga a Gregório e João, e não designava universo, mas tão somente império<sup>188</sup>. Todavia, observemos aqui que Gregório em sua epístola votava particular atenção ao Império – que julgava universal por sua natureza e vocação –, mas sempre reafirmando a posição da Igreja como aquela na qual se deveria atribuir a universalidade não somente de fato, mas também por direito<sup>189</sup>.

À primeira vista Gregório nos dá a ideia de querer afirmar a posição do clero, e mesmo da própria Igreja, diante os poderes temporais constituídos – ou seja, do Império e dos reinos romano-germânicos. Porém, uma leitura exegética de seus escritos, incluindo nesses também algumas de suas epístolas, Gregório deixa-nos transparecer sua teoria da realeza cristã. Para ele existem dois princípios de universalidade: a Igreja e o Império. Ainda que indissociáveis em suas práticas, ambas as instituições são para ele distintas no caráter de sua

<sup>186</sup> A edição desta epístola do papa Gregório Magno ao imperador Maurício foi realizada por Ludovico HARTMANN. *Epistolae*. Vol.1. *Gregorii I pape Registrum epistolarum*. Monumenta Germaniae Historica. Berlim: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1891, pp.320-323. A citação é da p.322.

<sup>187</sup> *Greg. Rom. Epis. I, 5, 37*: “*Ecce clavis regni caelestis accipit, potestas ei ligandi et solvendi tribuitur cura ei totius ecclesiae et principatus committitur et tamen universalis apostolus non vocatur: et vir sanctissimus consacerdos meus Iohannes vocari universalis episcopus conatur*”.

<sup>188</sup> Assim manifesta VALLE RIBEIRO, D. “A sacralização do poder temporal: Gregório Magno e Isidoro de Sevilha” In: SOUZA, J. A. C. R. (Org.). *O Reino e o Sacerdócio. O pensamento político na Alta Idade Média*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995, pp.91-112. Concordando ainda com DVORNIK, F. *Byzance et la primauté romaine*. Paris: Éditions du Cerf, 1964, p.70 e segs.

<sup>189</sup> Em diversas passagens de sua epístola (I, 5, 37) o papa Gregório reafirma tal pensamento, conforme notamos: “[...] *ex universalis ecclesiae [...] causam universalis ecclesiae [...] universa ergo ecclesia [...] qui appellantur universalis [...] sancta universalis ecclesiae [...]*”. Portanto, em seu pensamento a universalidade é um atributo da Igreja.

constituição, e portanto, de sua funcionalidade. Todavia, essa dessemelhança acaba se tornando, do mesmo modo, o elemento mais característico nas relações entre Igreja e Império, pois, embora constituindo campos distintos eles se completam para a plena realização de um objetivo em comum: o projeto divino de salvação dos povos<sup>190</sup>. Dessa forma, caberia ao papa a condução do rebanho de fieis, e ao imperador assegurar para que a Igreja desempenhasse com êxito esse papel.

Consciente da superioridade do Império, Gregório Magno já havia sublinhado – em outra epístola dirigida ao mesmo imperador Maurício dois anos antes, em 593 –, o contraste entre o reino secular e o reino espiritual, com a célebre fórmula “[...] *terrestre regnum caelesti regno famuletur*”, ou seja, “o reino terrestre esteja a serviço do reino dos céus”<sup>191</sup>. Tal expressão buscava de certo modo assinalar a posição da Igreja diante o Império, e isto não sem propósito, pois, pouco mais de meio século antes disso (em 535), o imperador Justiniano (527-565) mandara registrar entre suas *Novellae* uma lei que dava a definição do poder imperial (*basileia*) e do poder espiritual (*sacerdotium*). Assim, no *Praefatio* da sua 6ª. Novela de seu Código promulgada em 535 definia-se:

Os maiores dons que Deus, na sua infinita bondade, fez aos homens são o *sacerdotium* e o *imperium*. O sacerdócio cuida dos interesses divinos, o Império dos interesses humanos, cuja fiscalização lhe cabe. Ambos procedem do mesmo princípio e conduzem a vida humana à sua perfeição. Eis porque os imperadores têm em alta consideração a honra dos sacerdotes, pois estes rezam continuamente a Deus por eles. Quando o clero possui um espírito justo e se entrega inteiramente a Deus, quando o governador governa a república que lhe é confiada, então resulta uma harmonia muito proveitosa ao gênero humano. Assim, então, os verdadeiros dogmas divinos e a honra do clero estão à frente de nossas preocupações<sup>192</sup>.

Essa definição da *Βασιλεία*(*basileia*) como que “subordinada” ao poder religioso, na verdade, era apenas um simulacro, pois, Justiniano jamais abriu mão da vigilância sobre a

<sup>190</sup> VALLE RIBEIRO, D. “A sacralização do poder temporal: Gregório Magno e Isidoro de Sevilha”...*op.cit.*, 1995, p.97.

<sup>191</sup> *Greg. Rom. Epis. I, 3,61*. Arquilliè (1955) nota nessa fórmula a expressão tácita da concepção ministerial do Império cristão. Cf. ARQUILLIÈRE, H.-X. *L'augustinisme politique: essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*. Paris: Vrin, 1955, p.124.

<sup>192</sup> *Cod. Iust. Nov. VI. Quomodo oporteat et reliquos clericos ad ordinationem deduci, et de expensis ecclesiarum. (AD 535): <Praefatio> Maxima quidem in hominibus sunt dona dei a superna collata clementia sacerdotium et imperium, illud quidem divinis ministrans, hoc autem humanis praesidens ac diligentiam exhibens; ex uno eodemque principio utraque procedentia humanam exornant vitam. Ideoque nihil sic erit studiosum imperatoribus, sicut sacerdotum honestas, cum utique et pro illis ipsis semper deo supplicent. Nam si hoc quidem inculpabile sit undique et apud deum fiducia plenum, imperium autem recte et competenter exornet traditam sibi rempublicam, erit consonantia quaedam bona, omne quicquid utile est humano conferens generi. Nos igitur maximam habemus sollicitudinem circa vera dei dogmata et circa sacerdotum honestatem, quam illis obtinentibus credimus quia per eam maxima nobis dona dabuntur a deo, et ea, quae sunt, firma habebimus, et quae nondum hactenus venerunt, adquirimus.* CORPUS IURIS CIVILIS. *Novellae*. Edição de MOMMSEN, T. *Et all.* Berlim: Weidmann, 1892, pp.35-36.

Igreja. Assim, podemos dizer que as preocupações de Gregório Magno em relação ao Império Romano Oriental não eram tão somente o fruto de sua realidade imediata e contemporânea. Aos olhos do pontífice, o Império emergia como o detentor de uma forma moral superior em relação aos seus congêneres os reinos romano-germânicos ocidentais. Para Gregório, a antiga tradição romana, suas formas e práticas haviam sido continuadas por Bizâncio e, portanto, o Império seria o único protetor da *libertas de facto et iure*. Ao mesmo tempo era ciente que sua crença na teoria deste império universal era frágil.

A realeza cristã para Gregório tinha suas sólidas bases assentadas na sociedade política, é por ela e para ela que o *rex / imperator* faz-se necessário, pois, o poder temporal advém de uma necessidade do mundo. Assim, o soberano ideal para Gregório Magno é aquele cujo poder assenta-se na moral. Sua perspectiva veio renovar toda a tradição patrística de seu tempo, na qual ele buscou uma nova justificativa para o poder. Tal justificativa se clarificava a partir da noção dada por ele sobre a distinção dos poderes – temporal e espiritual – dizendo que um não deveria se opor ao outro, mas, sobretudo, auxiliar um ao outro. A realeza terrena realiza-se na comunidade política, o sentido pleno da existência do *Imperator* e dos *Reges*, cujo poder, ampara-se na esfera espiritual, nasce da necessidade de administração das almas.

Bem notou Reydellet (1981, p.466) que a visão de mundo de Gregório Magno é menos linear, entenda-se, menos histórica que a Santo Agostinho. Todavia, podemos dizer que após Agostinho e após o desaparecimento do Império Romano como entidade política no Ocidente, Gregório é talvez o primeiro a retomar os preceitos da ‘tradição política’<sup>193</sup> associando a ela o mais puro néctar da cultura patrística, projetando a partir deles uma teoria do poder cuja síntese traduzia uma ideologia inspiradora de toda a vida política medieval.

De modo bastante pontual, observou Valle Ribeiro (1995, p.99):

Gregório procurou uma explicação e uma solução para os problemas do mundo. Sua época é a do nascimento da Europa, quando a emergência dos *regna* assinala uma nova etapa nas relações entre Igreja e Estado. Os príncipes católicos ortodoxos marcham em bom entendimento com Roma. Essa é a realidade nova que se abre ao papado e propicia a expansão da Igreja. É nessa perspectiva que o pensamento político de Gregório deve ser interpretado.

Com efeito, sublinhamos que não será o nosso propósito aqui retomar a ideia de realeza cristã elaborada por Gregório Magno em seu aspecto mais profundo, senão, compreender a partir desta concepção gregoriana de poder, como seu pensamento veio a

---

<sup>193</sup> *Tradição* esta que pode ser entendida, naquele momento, como os antigos preceitos políticos do Império Romano, que fora assimilada pela maioria dos Reinos romano-germânicos no Ocidente, interpretados na maioria das vezes de acordo com os interesses e necessidades de cada um.



interferir diretamente em toda a casuística da consecução monárquica do Reino visigodo católico. Ademais, é importante lembrar aqui que esse caminho já fora trilhado com feliz sucesso pelo próprio Marc Reydellet (1981)<sup>194</sup>, cujas considerações serão de extrema importância a nossa reflexão. Todavia, ao abordar e reexaminar a amplitude das concepções gregorianas sobre o poder verifica-se a evidência de elementos que nos conduzem a um aspecto maior destas mesmas relações em seu âmbito contextual, político e cultural.

De fato, a obra de Gregório Magno<sup>195</sup> nos proporciona uma visão privilegiada de todo o processo de conversão do Reino visigodo ao catolicismo, bem como, a possibilidade de uma compreensão conjunta dos efeitos que tiveram a rebelião de Hermenegildo e como isso interferiu diretamente no processo de edificação da monarquia católica desde finais do século VI. Para Reydellet (1981), a concepção de realeza cristã, introduzida no final do século VI, denotava já uma Igreja que se sobrepunha ao poder político, tendo por intermediário os bispos, que ao mesmo tempo em que intermediavam essas relações entre ambos os níveis de poder, contribuíam para a elaboração de uma doutrina do príncipe cristão, aquele que seria imbuído de proclamar a unidade entre sua *gens* e a nova religião.

A imagem da realeza construída por Gregório Magno perpassa ao menos por quatro figuras do cenário político visigodo, a saber: Leovigildo, Hermenegildo, Recaredo e Leandro, todas elas resenhadas a partir de seus *Dialogi*<sup>196</sup>. Composto entre os anos de 593-594, os *Dialogi* dividem-se em 4 livros, e apresentam um mundo fabuloso, dirigido a um público sensível. Sua obra logo se converteu em um livro popular, um dos primeiros e mais típicos livros populares na Antiguidade Tardia<sup>197</sup>.

Para Gregório Magno, a concepção de realeza repousa no princípio elementar desta como um instrumento a serviço de Deus. Evidentemente, poderíamos aqui nos interrogar sobre o verdadeiro lugar que ocupa Gregório Magno na edificação da ideologia política visigótica do século VII. Com efeito, tal questionamento, importante para nossa elucidação, já

<sup>194</sup> Cf. REYDELLET, M. "Gregoire Le Grand: la royauté et l'ordre du monde" In: *La royauté dans la littérature...op. cit.*, 1981, pp.441-503.

<sup>195</sup> Referimo-nos aqui basicamente aos seus *Dialogi*; *Registrum Epistolarum* e a epístola dirigida a Leandro de Sevilha que encabeça sua *Expositio in librum B. Iob*.

<sup>196</sup> Assim o afirma GARCÍA DE LA FUENTE, O. "Leovigildo, Hermenegildo, Recaredo y Leandro en los "Dialogi" de Gregorio Magno" In: *XIV Centenario. Concilio III de Toledo 589-1989*. Toledo: Caja Toledo, 1991, pp.393-402.

<sup>197</sup> AUERBACH, E. "Latin prose in the early middle ages" In: *Literary language and its public in late latin antiquity and in the middle ages*. Princeton: Princeton University Press, 1965, pp.83-180. Para quem (p.100) "these are the types of popular short story; the naïve love of the miraculous shown in them and the narrowness of their horizon should not make us forget that they are inspired by a spiritual ideal of humanity which they portray with a heart-warming directness".

fora em parte respondido por Marc Reydellet<sup>198</sup> e outros<sup>199</sup>. De fato, ainda que a teoria gregoriana sobre o poder real esteja implícita ou ligada à realidade por ele vivenciada, ela não se trata de uma pura adaptação ou transfiguração dessa mesma realidade.

Em Gregório Magno, pelo contrário, como pontualmente observou Reydellet (1981, p.456), renovando a perspectiva patrística de seu tempo, propõe uma teoria sobre a origem e o fim do poder, teoria esta apoiada nas Escrituras e na razão. Assim, na visão gregoriana sobre o poder, a política não consiste unicamente numa ação daquele que exerce o poder, mas também numa teoria, que toma o princípio da legitimidade, da representatividade e da dignidade: para Gregório Magno, o rei, o imperador ou mesmo o bispo, eram sujeitos a serviço da cristandade, eleitos para salvaguardar a dignidade e a concórdia entre os homens. Essas concepções de Gregório Magno sobre o poder fazem, por certo, eco do pensamento agostiniano acerca da ética dos governantes, exarado a partir de um duplo princípio: o do respeito para com os outros e do respeito para consigo<sup>200</sup>.

Com efeito, mais do que puramente a elaboração de uma teoria política, as preocupações de Gregório Magno se destinam a pensar as próprias condições em que este poder será exercido. Assim, a moral proposta por Gregório aos governantes denota aqui a característica de seu pensamento político, que vai à contramão daquela já superada concepção do *poder ministerial*, por vezes tomada como uma generalização excessiva do princípio gregoriano do poder real. Tal concepção teve como principal expoente Henri Xavier Arquillière, segundo o qual, a teocracia pontifícia, formada plenamente no século XI, à época do Papa Gregório VII (c.1020-1085), pontífice a partir de 1073 até a data de sua morte, fundava-se sob uma concepção original, segundo a qual o poder temporal estava absorvido pelo espiritual, o poder laico seria, de acordo com Arquillière (1955), instituído unicamente para servir à causa cristã, quer dizer, a causa da Igreja dirigida pelo Papa.

Tal acepção nasce, por certo, de uma interpretação do *De Ciuitate Dei* de Agostinho. Conforme o bispo de Hipona deve-se reconhecer ao Estado seus direitos próprios, porém, observa que o sucesso do cristianismo em Roma não estava ligado à ideia de grandeza do Império temporal, senão, a uma espécie de ordem celeste (Cidade de Deus), que seria para ele seu sustentáculo.

<sup>198</sup> Cf. REYDELLET, M. *La royauté dans la littérature latine...op. cit.*, 1981, p.442 que assevera inclusive que “En fait c’est par l’ensemble de ses écrits que Grégoire a imposé une façon de penser et de sentir dans laquelle tout le Moyen Age s’est reconnu et qui a réagir sur tous le domaines, y compris la politique”.

<sup>199</sup> Como, por exemplo, MARKUS, R. A. *Gregory The Great...op. cit.*, 1997, p.83 e *passim*.

<sup>200</sup> Assim observa REYDELLET, M. *La royauté dans la littérature latine...op. cit.*, 1981, p.464 e segs.

Desse modo, Gregório Magno toma de empréstimo as ideias de Agostinho convertendo-as em uma espécie de conselho e guia moral aos príncipes e reis das novas monarquias que se fundaram no antigo espaço de domínio romano na Antiguidade Tardia. Mesma linha que mais tarde seria seguida por Isidoro de Sevilha em seus escritos, colocando a necessidade para os reis em se agir buscando salvaguardar os interesses da religião na realização da justiça cristã segundo os mesmos preceitos morais.

#### 1.4 Isidoro de Sevilha: a realza e a imagem do rei

*Dedit Deus principibus praesulatum pro regimini populorum, illis eos praeesse voluit, cum quibus una est eis nascendi moriendique conditio. Prodesse ergo debet populis principatus, non nocere; nec dominando premere, sed condescendendo consulere, ut vere sit utile hoc potestatis insigne, et dono Dei pro tutione utantur membrorum Christi. Membra quippe Christi fideles sunt populi, quos dum ea potestate, quam accipiunt, optime regunt, bonam utique vicissitudinem Deo largitori restituum.*

(Isid.Hisp.Sent.III, c.49).

Quando, no princípio do século VII (c.612-615), Isidoro de Sevilha redigia seus *Sententiarum Libri III*, nele afirmava aquela que mais tarde se tornaria efetivamente a expressão tácita de sua teoria política: *Deus concedeu aos príncipes a soberania para o governo dos povos [...] portanto o principado deve favorecer aos povos, não prejudicar-lhes, nem oprimir-lhes com tirania [...]*<sup>201</sup>. Essa paradigmática *Sentença* isidoriana repousava por certo em sua exegese católica, cujo ponto de partida, indubitavelmente fora a famosa epístola de São Paulo aos Romanos (*Rom. 13, 1-7*), na qual disse o apóstolo:

Todos se submetem às autoridades constituídas. Pois não há autoridade que não venha de Deus, e as existentes foram instituídas por Deus. Por isso quem resistir à autoridade resiste à ordem de Deus; e os que se opõem atraem sobre si a condenação. Na verdade, os governantes não inspiram medo quando se faz o bem, mas quando se faz o mal<sup>202</sup>.

De um modo geral, a literatura patrística, especialmente dos séculos II ao IV (fonte inesgotável para a elaboração do pensamento isidoriano), refletiu intensamente a doutrina paulina, denotando severamente que ainda que as questões pertinentes ao dogma religioso

<sup>201</sup> Sentença esta exposta em nossa epígrafe como segue “*Dedit Deus principibus praesulatum pro regimini populorum [...] Prodesse ergo debet populis principatus, non nocere [...]*”. Cf. Isid. Hisp.Sent.III, c.49.

<sup>202</sup> Cf. Paul. Ep. Rom. 13, 1-7. BÍBLIA SAGRADA. Petrópolis: Vozes, 2005, pp.1340-1341.

pairassem sobremaneira nas composições literárias da época<sup>203</sup>, é fato que os Padres da Igreja não escapavam às implicações da vida política de seu tempo<sup>204</sup>.

Conforme observou Arquillière (1955), devemos notar ainda que São Paulo recomendava que não somente os líderes da Igreja deveriam respeitar esse poder, mas a todos os que o exercem e, por conseguinte, as instituições que o encarnam<sup>205</sup>. Com efeito, tal concepção encontrou acolhida no pensamento de Agostinho de Hipona (†430), exposto particularmente em seu *De Ciuitate Dei* e em parte legada pelo seu conjunto epistolar. Ainda que não encontremos em Agostinho nenhum tratado sistemático de ética ou política propriamente dito, podemos considerar que o seu pensamento político reside na definição do governante como o agente funcional destes elementos. De acordo com Arquillière (1955), o agostinismo político pode ser entendido como um conjunto de ideias teológicas e filosóficas que compuseram o quadro das doutrinas políticas da Idade Média, isso ao menos até o século XIII, demarcado por uma sistemática mudança nas perspectivas teológico-filosóficas com Tomás de Aquino (1225-1274).

Vívida e sempre inspiradora fonte para Isidoro, o pensamento teológico-filosófico de Agostinho, embora intimamente associado aos elementos contextuais de sua produção, fora a base estrutural da elaboração de suas concepções políticas<sup>206</sup>. Evidentemente, tal concepção isidoriana acerca do poder tomava como mote uma tríplice relação, exarada, sobretudo, da síntese de sua exegese bíblica, matizada a partir do peso e influência dos Santos Padres e finalmente corroborada com a perspectiva de Agostinho de Hipona. Valendo-se assim do severo posicionamento de São Paulo disposto pela *Epístola aos Romanos* (13, 1-7), através do entrelaçamento humano e divino, Isidoro compõe uma doutrina de caráter teológico-moral,

<sup>203</sup> Sobre a Bíblia como fonte de inspiração política, cf. ULLMANN, W. “La Biblia y los principios de gobierno en la Edad Media” In: *Escritos sobre la teoría política medieval*. Buenos Aires: EDEUBA, 2003, pp.107-146. Ensaio este publicado originalmente In: *La Bibbia nell’alto medioevo. Settimane di Studio del Centro Italiano sull’alto Medioevo*. Spoleto, 26 aprile-2 maggio 1963.

<sup>204</sup> Essa observação seminal fora muito bem explanada por Daniel Valle Ribeiro (1995, p.11), que asseverou ainda que “os textos elaborados ao longo do período que se estende até a paz de Constantino podem orientar-nos sobre as relações entre a Igreja e o Império. Problemas de justiça, ordem social e paz, inerentes ao direito natural do Estado, acabarão absorvidos pelo cristianismo. Os ensinamentos desses textos irão instruir a conduta da Igreja nas relações com o poder secular”. Para tanto cf. RIBEIRO, D. V. *A Igreja Nascente em face do Estado Romano*. In: SOUZA, J. A. C. R. *O Reino e o Sacerdócio. O pensamento político na Alta Idade Média*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995, pp.9-22.

<sup>205</sup> Sobre esse sentido vide ARQUILLIÈRE, H.-X. *L’augustinisme politique...op. cit.*, 1955. A referida obra de Henri Arquillière é um capítulo fundamental em qualquer estudo sobre as doutrinas políticas da Idade Média. Resultado de sua tese de doutoramento publicada pela primeira vez em 1933 (utilizamo-nos aqui da segunda edição de 1955), sua obra demonstra que a teocracia pontificia plenamente formada no século XI sob os auspícios da Reforma Gregoriana, fora fundada sobre uma concepção original, nomeadamente a de que o poder temporal foi absorvido pelo espiritual, e que esse poder ‘laico’ fora antes de qualquer coisa, instituído como forma de servir a causa cristã, ou seja, a causa da Igreja dirigida pelo papado.

<sup>206</sup> Cf. ORTEGA MUÑOZ, J. F. Comentario a las “Sentencias” de Isidoro de Sevilla. In: *Thémata. Revista de Filosofía*. N.º. 6, 1989, pp.107-124.

reafirmada a partir de um posicionamento político que acentuava cada vez mais sua necessidade quando – e insistimos neste ponto – lida em seu contexto. Todavia, note-se que a expressão do bispo hispalense revela uma concepção ministerial do poder secular, na medida em que a autoridade do príncipe nada mais denota do que a vontade de Deus, porque ele é um instrumento dessa Vontade.

Ao finalizar o primeiro terço do século VII, o Reino visigodo contava com uma complexa ideologia política, que era em grande parte obra de Isidoro de Sevilha<sup>207</sup>. Do ponto de vista histórico, a compreensão desse conjunto de elementos teóricos – *ideológicos* – acerca do poder régio legado pelo pensamento do bispo hispalense, torna-se imprescindível, e diríamos inclusive, indissociável de seu contexto. Garcia Moreno (2002, p.239), salientou que um objetivo muito importante desta ideologia era legitimar a soberania e a independência do Reino godo frente ao Império Bizantino, que reivindicava naquela época seus direitos sobre o antigo território da Península Ibérica<sup>208</sup>. Assim, o claro posicionamento antibizantino adotado por Isidoro de Sevilha é verificável especialmente em sua *Historia Gothorum* – obra esta em que o bispo sevilhano exalta radicalmente a importância histórica e política da *gens gothorum* desde os primórdios<sup>209</sup> – e reafirmado em outras. Com efeito, o principal aporte isidoriano sobre essa *altercatio* godo-bizantina, como é bem sabido, encontra-se em seu famoso *De Laude Spaniae*, considerado por muitos estudiosos o ponto de partida mesmo da historiografia moderna hispânica<sup>210</sup>. Todavia, é nessa Hispania do século VII que a ideia de realeza conhece sua elaboração teórica mais perfeita.

O mérito de tal realização da doutrina política entre os godos é, sem qualquer espaço para dúvidas, de Isidoro de Sevilha. Sua reflexão política partiu dos próprios Concílios de

<sup>207</sup> Sobre a questão da teoria política visigoda contamos com uma ampla bibliografia. Todavia, com especial referência ao pensamento político visigodo no século VII cf. BARBERO, A.; VIGIL, M. “El pensamiento político visigodo y las primeras unciones regias en la Europa Medieval” In: *La sociedad visigoda y su entorno histórico*. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, 1992, especialmente p.16 ss.; TEILLET, S. *Des Goths a la nation Gothique. Les origines de l'idée de nations en Occident du Ve au VIIe siècle*. Paris: Les Belles Lettres, 2011, p.463 ss.; REYDELLET, M. *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire á Isidore de Séville*. Paris: B.E.F.A.R. (243), 1981, especialmente p.505 ss. E em particular pp.554-597 sobre a significação política da teoria isidoriana; DIESNER, H.-J. *Isidor Von Sevilla und das westgotische Spanien*. Berlin: Abhandlungen d. Sächs. Akademie d. Wiss.Z.. 1977, p.32 segs.

<sup>208</sup> Cf. GARCIA MORENO, L. A. “*Urbs cunctarum gentium victrix gothicis triumphis victa*. Roma y el Reino Visigodo”. In: *Roma fra Oriente e Occidente. XLIX Settimane di Studio Del Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo*. Spoleto, 2002, pp.239-322.

<sup>209</sup> Para uma leitura pontual seguida de ampla bibliografia atualizada sobre a questão vide WOOD, J. *The politics of identity in Visigothic Spain: religion and Power in the Histories of Isidore of Seville*. Leiden: Brill Academic Publisher, 2012.

<sup>210</sup> Essa questão tem sido alvo de diversos estudos nas últimas décadas. A guisa de exemplos cf. FERNÁNDEZ VALVERDE, J. “De Laude et Deploratione Spaniae. (Estructura y fuentes literarias)”. In: *Los visigodos historia y civilización. Antigüedad y Cristianismo*. Murcia: Universidad de Murcia, 1986, pp.457-462; BRONISCH, A. P. “El concepto de España en la historiografía visigoda y asturiana”. In: *Norba. Revista de Historia*. Vol. 19. Extremadura: Universidad de Extremadura, 2006, pp.9-42.

Toledo – fundamentalmente do IV Concílio de Toledo presidido por ele mesmo no ano 633 – onde se projetaram as bases de uma forte e complexa teoria política. Com efeito, é importante salientar aqui que, mesmo antes do IV Concílio de Toledo Isidoro já havia esboçado parte daquela que se constituiria mais tarde como o apanágio do legítimo poder da monarquia visigoda no século VII. As ideias de Isidoro foram ordenadas e conduzidas a partir de sua leitura de Gregório Magno, dispostas segundo o gênero literário das *Sentenças*, e viraram fonte de inspiração para as deliberações do IV Concílio de Toledo<sup>211</sup>.



Territórios visigodos no princípio do século VII.

FONTE: DAVALILLO LARREA, J. L. *Atlas Histórico de España y Portugal. Desde el Paleolítico hasta el siglo XX*. Madrid: Síntesis, 1999, p.79.

Essa unidade do pensamento isidoriano deve ser matizada a partir de sua visão sobre a realeza e, sobretudo, do papel desempenhado por Isidoro junto à corte de Toledo. Lembremos aqui que Isidoro era bispo de Sevilha, irmão e sucessor de Leandro, que havia sido o principal responsável pela conversão de Hermenegildo e Recaredo e uma das mais

<sup>211</sup> A cronologia das obras de Isidoro de Sevilha fora estabelecida por ALDAMA, J. A. Indicaciones sobre la cronología de las obras de San Isidoro. In: *Miscellanea Isidoriana. Homenaje a San Isidoro de Sevilla en el XIII aniversario de su muerte*, 636-4 de abril – 1936. Roma: 1936, pp.57-89 em especial a p.88.

importantes peças da realização do III Concílio de Toledo de 589 que marcou a definitiva conversão dos godos ao cristianismo nicenista. Com efeito, Isidoro testemunha a sucessão de vários reis visigodos – de Recaredo I (586) à Sisenando (636) – o que lhe vale um largo conhecimento acerca da realeza, seus erros e acertos. Reydellet (1981, p.508) destaca que, a discrição ou mesmo, a falta de senso absolutamente histórico no conjunto de escritos de Isidoro de Sevilha possivelmente nos tenha privado de preciosas informações sobre a realeza visigótica de seu tempo. Lembremos aqui que essa é uma hipótese apresentada e defendida (em finais dos anos 1970) por Reydellet. Em contrapartida destaquemos que essa hermética concepção do estudioso francês fora retomada e interpretada à luz de outros aspectos por Jamie Wood (2012) mais recentemente.

Note-se, porém, que a crítica formulada por Reydellet (1981) trata-se de uma visão filológica acerca dos conceitos e elementos literários legados pela obra do bispo hispalense, pois no que tange ao aspecto histórico, é necessário reconhecer que o contributo isidoriano reveste-se de capital importância, dado justamente essa escassez documental com que nos deparamos para o período. O século VII pode ser considerado como uma espécie de *siècle des lumières* gótico. Todavia, para alguns renomados especialistas (ORLANDIS, 2006, p.66 e segs.) essa época também pode ser chamada de “*era isidoriana*”, pois dela deriva um impressionante elenco de escritores – eclesiásticos sobretudo – que ainda hoje seguem sendo objeto de estudos e novas edições por parte de historiadores, filólogos, patrólogos e diversos especialistas da Antiguidade Tardia. Resultado, por certo, da interferência e da obra do próprio Gregório Magno diante os reinos cristãos do princípio do mesmo período, e também por responsabilidade direta da obra de Isidoro de Sevilha, como escreve com acertada propriedade Marc Reydellet (1981, p.441) “com Gregório o Grande e seu discípulo Isidoro de Sevilha se obra uma nova etapa na história das ideias sobre a realeza”.

Conforme bem notou Daniel Valle Ribeiro (1995, p.107), um dos grandes méritos da obra de Reydellet (1981) consagrada à ideia de realeza no pensamento de Isidoro de Sevilha, foi justamente assinalar o fato de que Isidoro assimilou de maneira admirável o sentido dessa imagem de rei e esposo consagrados pela mesma união. Para o insigne medievalista brasileiro (1995, p.107):

Isidoro soube traçar a especificidade dessa realeza tal como ela se define, ideal e figuradamente, na união dos reis judeus. A união em si mesma é tão somente um símbolo. Diferentemente do Antigo Testamento – em que a união real expressa a vontade divina e pode permanecer secreta –, a realeza cristã é concebida na Igreja e fundada na noção de devotamento e subordinação recíprocos.

As expressões “ideal” e “figuradamente”, aplicadas pelo nosso comentador, produzem aqui possíveis e variadas semânticas. Todavia, ambas as expressões nos parecem referir a um mesmo problema: a unção do rei. Idealmente a transposição do sentido prático da unção régia, para Isidoro, demonstra uma espécie de “interdito” do sagrado. Explicando de outro modo, a perspectiva isidoriana, de acordo com a ótica apresentada por Ribeiro (1995), demonstra a genealogia sagrada da realeza, cujos aspectos mais elementares correspondiam por sua parte, de fato, à imagem do rei visigodo católico (para parafrasear aqui o título célebre artigo de Orlandis)<sup>212</sup>.

Nesse sentido, *grosso modo*, ser rei na Hispania visigoda era desempenhar, antes de qualquer coisa, um *officium*<sup>213</sup>, cujo papel do soberano seria, fielmente, zelar pela *salus populi*. Com efeito, esse aspecto tornou-se o fundamento primeiro da teoria política visigoda desenvolvida nessa mesma época.

De fato, a partir da inferência do pensamento de Isidoro de Sevilha – com a sacralização da instituição monárquica – verifica-se na Hispania visigoda uma espécie de necessidade de ajustamento entre Igreja e Estado, cuja expressão que melhor definiria tal necessidade seria a elaboração de uma teoria política que tomava como princípio o aspecto religioso, portanto, o caráter sagrado do poder. Assim, os encaminhamentos teóricos sobre a disposição da monarquia face à religião no Reino visigodo de Toledo nos conduz ao mesmo tempo a vislumbrar que a disparidade de juízos teóricos entre essas Instituições fez surgir também teorias acerca da práxis política no âmbito da religião. Isso tudo faz surgir nesse âmbito uma espécie de praxiologia política.

---

<sup>212</sup> ORLANDIS, J. “El rey visigodo católico”. In: *De La Antigüedad al Medioevo. III Congreso de Estudios Medievales*. Ávila: Fundación Sánchez Albornoz, 1993, pp.53-64.

<sup>213</sup> Sobre a posição desempenhado pelo rei como o soberano imbuído de um *officium* no pensamento de Isidoro de Sevilha vide o artigo de REYDELLET, M. “La conception du souverain chez Isidore de Séville”. In: DÍAZ Y DÍAZ, M. C. (Edit.). *Isidoriana: colección de estudios sobre Isidoro de Sevilla, publicados con ocasión del XIV centenario de su nacimiento*. León: Centro de Estudios San Isidoro 1961, pp.457-466.



## CAPÍTULO II

### A MONARQUIA VISIGODA CATÓLICA: CONSOLIDAÇÃO E *PRAXIOLOGIA* POLÍTICA NO SÉCULO VII

#### 2.1 A praxiologia política visigótica

O período de transição entre os séculos VI e VII demarcou uma época de singular importância para a história do Reino visigodo, tanto na ordem política e militar quanto na ordem social. A última década do século VI presenciou uma importante mudança no sentido da monarquia não somente com a consolidação do Reino católico, mas, sobretudo, com o estabelecimento de uma *praxiologia política* no Reino visigodo. Muito embora a terminologia que aqui empregamos possa parecer inadequada ao nosso objeto de estudos, explicamo-la.

A *praxiologia* é uma área de estudos pertencente aos domínios da filosofia e da sociologia, e trata-se de uma teoria epistemológica que estuda as ações humanas, suas leis e seus comportamentos. A “*práxis*” é um termo derivado do grego πράξις (cujo equivalente em língua latina é a *actio*), e refere-se a toda atividade humana, ou atos desempenhados com um fim em si mesmos, no interesse deles próprios<sup>214</sup>. Desse modo, pensamos aqui num alargamento dessa perspectiva teórica, aplicando-a aos interesses dos estudos históricos, e em especial aos domínios da história do pensamento político. Sabemos, entretanto, que esta pode ser uma empreita complexa e arriscada.

Quando aplicada à teoria política no seu âmbito histórico, a praxiologia é capaz de nos revelar como determinadas situações são conduzidas através de comportamentos motivados por seus contextos específicos. De modo mais simples, a praxiologia centra sua atenção nos indivíduos e suas ações diante determinadas situações, tirando desta observação axiomas elementares, de como e por que ele reage [ou não] a estas mesmas situações. Enquanto teoria, a praxiologia caracteriza-se pela análise das causas e das normas que conduzem as ações dos indivíduos, revelando-se como elemento gerador de modelos explicativos seja em nível prático (*práxis* do poder), propriamente dito, ou mesmo em nível metodológico (as tentativas de compreensão da *práxis*). Embora nossas sugestões quanto sua

---

<sup>214</sup> Gobry (2007, pp.120) define a *práxis* como “[...] uma palavra formada de **prag-sis**: o radical que indica a ação é **prag**. É encontrado em: **prâgma** (**tó**) / πράγμα (**tó**): ocupação, afazer; **práktikós** / πράκτικός: ativo. Ao intelecto especulativo (**noûs noetikós** ou **dianoetikós**) Aristóteles opõe o intelecto ativo (**noûs praktikós**) (*De an.*, III, 7)”. Cf. GOBRY, I. *Vocabulário grego da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. Os grifos são do autor.

aplicabilidade para uma realidade pretérita – no caso a da Hispania visigoda do século VII – seja um elemento pouco explorado pela historiografia, assumimos os riscos tendo a ciência de possíveis equívocos.

A conversão dos godos ao catolicismo niceno sob a égide de Recaredo I no ano 586, fato consumado pelo III Concílio de Toledo três anos mais tarde, representou não somente o estabelecimento de uma nova ordem religiosa – e social – para a Hispania visigoda, mas também se iniciava a partir daquele momento a necessidade de um ajuste entre as duas principais instituições de poder do Reino visigodo: Igreja e Estado. Assim, a disparidade de juízos teóricos entre ambas essas Instituições fez surgir também teorias acerca da *praxis* política no âmbito da religião. Todavia, o peso da realidade política da Hispania no século VII colocou em causa as discussões acerca das concepções de poder e, fundamentalmente, as normas que conduziam as ações humanas diante desse poder.

Com a monarquia institucionalizada, o processo de sucessão ao trono no século VII passou a ser um problema factual, que retomava todo um conjunto de perspectivas teóricas e históricas, cujo cerne encontrava-se por certo na Antiguidade Clássica greco-romana. Desse modo, o impressionante elenco de autores visigodos – eclesiásticos, sobretudo – que se produziu naquele momento, buscou nos autores da Antiguidade Clássica os subsídios necessários para a elaboração de sua teoria política.

No que tange à elaboração da teoria política para o Reino visigodo no século VII, nosso ponto de partida é a obra de Isidoro de Sevilha. As definições isidorianas acerca do poder régio tiveram, basicamente, duas linhas de interpretação, uma doutrinal e outra política, que embora distintas, acabam convergindo a um mesmo objeto: a concepção do rei visigodo católico conforme já pudemos observar acima. Todavia, não é nenhuma novidade que tal concepção derivada da obra do bispo hispalense deva ser lida concomitantemente com a regulação conciliar, sobretudo, a partir do IV Concílio de Toledo de 633. Com efeito, observe-se que a obra constituinte do referido Concílio toledano decorre de circunstâncias políticas saturadas pela própria recente realidade histórica hispânica. É dizer, em outras palavras, que as deliberações colocadas em causa no IV Concílio toledano versaram para além do estabelecimento de um novo modelo de sucessão real na monarquia visigoda, pautado na sucessão eletiva, e também sobre o próprio ordenamento jurídico e a realidade social do reino.

Como observou pontualmente José Orlandis (1962, p.14), é pouco provável que Isidoro vislumbrasse o amplíssimo eco de suas concepções etimológicas sobre certos temas de sabor político que iria encontrar nos escritores dos séculos medievais. Todavia, as elaborações

doutrinais isidorianas encontraram, no terreno dos princípios teóricos do pensamento político, uma acolhida bastante fértil. No que diz respeito à sua abrangência na esteira do pensamento político medieval, como observamos mais acima, as teorias isidorianas podem ser compreendidas sob dois aspectos, um doutrinal e outro político<sup>215</sup>.

Em seu aspecto doutrinal, podemos dizer que Isidoro de Sevilha – sob a clara influência de Santo Agostinho e Gregório Magno – desenvolve a ideia do caráter sagrado da autoridade do governante. Concomitante a esse mesmo aspecto, advém o concreto problema institucional da legitimidade e origem do poder<sup>216</sup>. Esse prospecto doutrinário isidoriano que irá projetar suas ideias políticas derivam, essencialmente de dois textos: suas *Etimologias* e suas *Sentenças*. Notadamente, partamos desses dois textos para clarificar nossas próprias perspectivas acerca da praxiologia política visigótica do século VII.

É, pois, já bem conhecida e discutida a famosa expressão isidoriana “*Rex eris si recte facies, si non facies non eris*”<sup>217</sup>. Uma breve sentença tomada por empréstimo de Quinto Horácio Flacco e aumentada por Isidoro para se referir aos reis e seus reinados na antiguidade tardia. Ademais, poder-se-ia dizer que essa máxima isidoriana assume uma categoria de princípio político fundamental em sua obra. Assim, para Isidoro a legitimidade perde seu sentido com o mau uso do poder. Evidentemente, a conclusão lógica da doutrina isidoriana tomada como pedra angular de sua perspectiva teórica é indelével: o rei se conserva governando na medida em que atende as necessidades de sua comunidade política, ao passo que, no momento em que não mais desempenha esse papel, deixa de ser o legítimo representante dessa mesma comunidade.

Ainda que admitamos a influência do pensamento clássico na obra isidoriana, é necessário estabelecer aqui uma breve distinção a partir da máxima acima expressa. Segundo assinalou Frighetto (2008, p.208):

---

<sup>215</sup> Não nos cabe aqui determinar o lugar que ocupa Isidoro de Sevilha no campo da história das ideias políticas da Idade Média. Contudo, faz-se mister que tomemos consciência do papel desempenhado pelo bispo hispalense no sentido da elaboração das teorias políticas que ampararam a monarquia visigoda do século VII. Esse problema já fora anteriormente tomado por diversos outros estudiosos de considerável monta. Dentre esses estudos destaque-se aqui, em especial, REYDELLET, M. *La royauté dans la littérature latine...op. cit.*, 1981; ARQUILLIÈRE, H. X. *L'augustinisme politique...op. cit.*, 1955; bem como o fundamental ensaio de FRIGHETTO, R. “De la barbarica gens hacia la christiana ciuilitas: la concepción de regnum según el pensamiento político de Isidoro de Sevilla (siglo VII)”. In: *Anuario del Centro de Estudios Históricos Profesor Carlos S. A. Segreti*, v. 07, 2008, pp.203-220.

<sup>216</sup> Assim nos indica ORLANDIS, J. “En torno a la noción visigoda de tiranía” In: *Idem. El poder real y la sucession al trono en la monarquía visigoda*. Estudios Visigóticos III. Roma-Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1962, pp.13-42, especialmente a p.15-17.

<sup>217</sup> *Isid. Etym. IX, 3*. Essa famosa expressão Isidoro toma de empréstimo de Horácio (*Epis. I, 1, 59-60*) em que diz “*At pueri ludentes: “Rex eris” aiunt “si recte facies” [...]*”. Cf. HORÁCIO. *Épîtres*. Paris: Les Belles Lettres, 1955, p.39.

Más que simplemente criticar, Isidoro de Sevilla supo utilizar las enseñanzas de los clásicos y transformarlas en beneficio de sus ideales cristianos volcados a la valorización del *rex sacratissimus christianus* que gobernaría en un *regnum* dotado de su plenitud.

Na Antiguidade, de acordo com o próprio Isidoro, os termos *rex* e *tyrannus* eram sinônimos<sup>218</sup>. Mais tarde, segundo o próprio hispalense, o apelativo *tyrannus* reservou-se aos *pessimos atque improbos reges*<sup>219</sup>, nomeadamente àqueles governantes que submetem seus povos à cruelíssima e abusiva dominação<sup>220</sup>. Portanto, os reis caracterizam-se por governar com justiça, retamente, o que inclusive determina a origem etimológica do vocábulo: “[...] reis tomam seu nome de “reger” [...] não rege o que não corrige. O nome “rei” se possui quando se obra retamente [...]”, precisa Isidoro<sup>221</sup>. De acordo com o pensamento político de Isidoro de Sevilha, a autoridade do *rex* sobre a sociedade política hispano visigoda no primeiro terço do século VII, viria de uma graça divina. Assim, pois, para o hispalense, o *rex* era o portador do direito sagrado, para governar os povos de maneira reta e justa<sup>222</sup>.

Como se pode observar, o pensamento doutrinal isidoriano leva em consideração a evocação da autoridade régia sobre o corpo da sociedade política, tomando em referência primaz o princípio cabeça / Cristo / rei e corpo, Igreja / povo, tal como havia sido evidenciado nos escritos de seu irmão e antecessor no bispado sevilhano, São Leandro<sup>223</sup>. Ademais, esses governantes feitos segundo a vontade divina, deveriam ser portadores de virtudes, tal como se observava para os imperadores romanos da época baixo imperial<sup>224</sup>, com a diferença de que, a

<sup>218</sup> *Isid. Etym. IX, 3, 19: Tyranni Graece dicuntur. Idem Latine et reges. Nam apud veteres inter regem et tyrannum nulla discretio erat [...]*”.

<sup>219</sup> *Idem, ibidem, IX, 3, 20: Iam postea in usum accidit tyrannos vocari pessimos atque improbos reges, luxuriosae dominationis cupiditatem et crudelissimam dominationem in populis exercentes.*

<sup>220</sup> Assim observou ORLANDIS, J. “En torno a la noción visigoda de tiranía”..., *op. cit.*, 1962, p.15.

<sup>221</sup> *Isid. Etym. IX, 3, 1-4: “[...] “reges” a regendo vocati [...] Non autem regit, qui non corrigit [...] Recte igitur faciendo regis nomen tenetur [...]*”.

<sup>222</sup> *Isid., Sent., III, 49, 3: “Dedit Deus principibus praesulatum pro regimine populorum, illis eos praeesse voluit, cum quibus una est eis nascendi moriendique conditio”.*

<sup>223</sup> Essa perspectiva apresenta Leandro de Sevilha em sua *Homelia*. Cf. *Conc. III Tol., a.589, Homelia Sancti Leandri: Qui ut notesceret quae ventura essent genti vel populo, quae ab unius ecclesiae communione recidissent, secutus est: “Gens enim et regnum quod non servierit tibi peribit”. Alio denique loco similiter ait: “Ecce gentem quam nesciebas, vocabis, et gentes quae non cognoverunt te ad te current”. Unum enim est Christus Dominus, cuius est una per totum mundum ecclesia sancta possessio. Ille igitur caput, et ista corpus...; Observação esta precisada em FRIGHETTO, R. De la barbarica gens... *art. cit.*, 2008, nota 44.*

<sup>224</sup> Um excelente estudo sobre as virtudes imperiais romanas encontra-se em RODRÍGUEZ GERVÁS, M. J. *Propaganda política y opinión pública en los panegíricos latinos del Bajo Imperio*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1991. Mais recentemente veja-se o interessante estudo de STADLER, T. D. *O Império Romano em cartas: glórias romanas em papel e tinta. Plínio o Jovem e Trajano 98-113 d.C.* Curitiba: Juruá, 2013, especialmente as pp.115-159.

partir daquele momento, os governantes teriam uma nova conotação, personificando uma imagem de realeza cristã<sup>225</sup>.

Com efeito, Isidoro destaca que as virtudes régias são essencialmente duas: a justiça e a piedade<sup>226</sup>. Todavia, observemos que as virtudes régias são para Isidoro o princípio elementar, e logo, distintivo entre o rei e o tirano. Assim, o legítimo governante será aquele que possuir essas virtudes, ao passo que o “[...] rei é moderado e comedido o tirano é cruel”<sup>227</sup>. Tais perspectivas dispostas pelas *Etimologias* isidorianas devem ser lidas de maneira concomitante às suas *Sententiae*.

O rei não governa ao prazer de suas próprias vontades, pelo contrário, ele estava também sujeito às leis, e diríamos ainda, ele antes de qualquer um dentre seus pares é o que deveria ser o *exemplum* a ser seguido<sup>228</sup>. Por isso nos diz Isidoro: “É justo que o príncipe obedeça às suas leis. Com efeito, então estime que todos têm de cumprir a sua justiça quando ele por sua parte as tem respeito”<sup>229</sup>. Assim, nenhum governante sujeito às leis do seu reino deveria derrogar em favor de seus caprichos. A conclusão desta perspectiva se coloca de modo inesperado quando se trata de observar as ações dos seculares diante do constituído poder da Igreja, o ponto de partida de seu posterior desenvolvimento na *praxis* política.

Na observância dos preceitos doutrinários, portanto, é que Isidoro projeta sua posição política. Segundo essa visão, mesmo as autoridades seculares estariam elas próprias submetidas à disciplina religiosa, e “[...] ainda que gozem da soberania real, se encontram obrigadas pelo vínculo de fé, a fim de proclamar em suas leis a fé em Cristo e conservar com bons costumes a profissão da fé”<sup>230</sup>. Tal juízo complementa-se com a ideia de que, “os príncipes seculares conservam às vezes dentro da Igreja as prerrogativas do poder recebido para proteger com este mesmo poder a disciplina eclesiástica”<sup>231</sup>. Finalmente, a problemática isidoriana acerca da legitimidade do poder obteve um amplo alcance no campo doutrinal.

<sup>225</sup> Sobre a questão das virtudes do rei na Hispania Visigoda segundo o pensamento de Isidoro de Sevilha cf. GREIN, E. “Isidoro de Sevilla y los fundamentos de la realeza cristiana en la Hispania Visigoda (siglo VII)” In: *Revista Miscelánea Medieval Murciana*. Vol.34. Murcia: Universidad de Murcia, 2010, pp.23-32.

<sup>226</sup> *Isid. Etym. IX, 3, 5*: “Regiae virtutes precipuae duae: iustitia et pietas”.

<sup>227</sup> *Isid. Etym. I, 31*: “[...] rex modestus et temperatus, tyrannus vero crudelis”.

<sup>228</sup> Segundo KING, P. D. *Derecho y sociedad en el Reino Visigodo*. Madrid: Alianza, 1981, p.42 “el reino era concedido al rey por Dios no para satisfacer sus propios deseos, sino em beneficio de aquéllos sobre los que reinaba”. Assim, nesse sentido nos parece bastante ilustrativas as palavras do rei Recaredo I “*Deus omnipotens pro utilitatibus populorum regni nos culmen subire tribuerit [...]*”. Cf. *Conc. Tol. III a.589.Tomus*. (grifo nosso).

<sup>229</sup> *Isid.Sent.III, 51, 1*: “Iustum est principum legibus obtemperare suis. Tunc enim iura sua ab omnibus custodienda existimet, quando ipse illis reverentiam praebebat”.

<sup>230</sup> *Isid. Sent. III, 51, 3*: “Sub religionis disciplina saeculi potestates subiectae sunt; et quamvis culmine regni praediti, vinculo tamen fidei tenentur astricti, ut et fidei Christi suis legibus praedicent, et ipsam fidei praedicationem moribus bonis conservent”.

<sup>231</sup> *Isid. Sent. III, 51, 4*: “Principes saeculi nonnunquam intra Ecclesiam potestatis adeptae culmina tenent, ut per eandem potestatem disciplinam ecclesiasticam muniant”.

Assim, as repercussões políticas da doutrina isidoriana encontraram eco não muito distante de seu próprio tempo, em especial com seu discípulo Bráulio, bispo de Zaragoza.

## 2.2 Bráulio de Zaragoza e a significação política da doutrina de Isidoro

Em finais do século VI a ideia de um governo cristão, desenvolvida pelo papa Gregório Magno (como veremos mais a frente), tomou forma segundo a pena dos autores da Hispania visigoda. De fato, sob vários aspectos, esses autores desenvolveram reflexões pautadas nesse ideal e, a exemplo do que ocorrera no mundo franco nesse mesmo período<sup>232</sup>, elaboraram-se concepções sobre os deveres dos reis godos em relação aos súditos.

Concomitantemente a esse quadro, conformesabemosdesde sua acepção o princípio de realeza na Hispania visigótica, pelo menos desde a época leovigildiana, recebeu considerável valoração. Pois, destaque-se nesse sentido que fora efetivamente o monarca Leovigildo o primeiro a demonstrar a recepção de influências ideológicas e inclusive cerimoniais provenientes do Oriente bizantino<sup>233</sup>. Esse caráter imperial adotado pela monarquia visigótica na pessoa de Leovigildo já havia mesmo sido observado pelo próprio Isidoro em suas *Historiae*<sup>234</sup>, adota uma indumentária específica à sua condição, toma o cetro régio como símbolo do poder sobre os povos, entre outras coisas. Pelas mesmas *Historiae* isidorianasabemos ainda que este rei manda fundar na Celtibéria uma cidade chamada Recópolis, nome dado em homenagem ao seu filho e futuro sucessor Recaredo<sup>235</sup>. Para o bispo sevilhano, Recaredo é o modelo de príncipe exemplar, o verdadeiro paradigma do monarca cristão, em contraste justamente com seu pai Leovigildo<sup>236</sup>.

A ideia de realeza cristã a partir de Isidoro de Sevilha, como se pode notar, investiu-se de elementos de índole religiosa e moral, que lhe serviram de critério basilar para julgar a legitimidade do poder do governante. Com efeito, as ideias políticas de Isidoro ganharam

<sup>232</sup> Este aspecto acerca do princípio de realeza cristã no mundo franco fora notado por SILVA, M. C. da. *A realeza cristã na Alta Idade Média*. São Paulo: Alameda, 2008, p.173.

<sup>233</sup> Assim considera ORLANDIS, J. “*El rey visigodo católico*”... *art. cit.*, 1991, especialmente p.56 e segs.; STROHEKER, K. F. “Leowigild” In: *Germanentum und Spätantike*. Zurich and Stuttgart: Artemis Verlag, 1965, especialmente as pp.143-144; CLAUDE, D. *Adel, Kirche und Königtum*...*op. cit.*, 1971, pp.61-62.

<sup>234</sup> *Isid. Hisp. Hist. Goth.*, 51: “[...] *primusque inter suos regali ueste opertus solio resedit, nam ante eum et habitus et consessus communis ut genti, ita et regibus erat*”.

<sup>235</sup> *Isid. Hisp. Hist. Goth.*, 51: “*Condidit autem ciuitatem in Celtiberia, quam ex nomine filii Recopolim nominauit*”. Sobre Recópolis cf. OLMO ENCISO, L. (Ed.). *Recopolis y la ciudad en época visigoda*. Madrid: Museo Arqueológico Nacional, 2008.

<sup>236</sup> Cf. ORLANDIS, J. “*El rey visigodo católico*”...*op. cit.*, 1991, p.56.

contornos mais distintos a partir das interpretações de Bráulio de Zaragoza. Tal assertiva não nos parece sem propósito, posto que, conforme já afirmou Lynch (1950, p.164), poderíamos construir o sistema da filosofia política de Bráulio segundo a de seu mestre Isidoro<sup>237</sup>. Todavia, esse sistema a que se referiu o estudioso norte-americano trata-se do privilegiado lugar que ocupou o problema da sucessão ao trono na Hispania visigótica, bem como, a atitude de Bráulio frente a esse mesmo problema.

Bráulio, na qualidade de bispo de Zaragoza, assistiu ao IV, V e VI Concílios de Toledo, respectivamente nos anos de 633, 636 e 638. Após a morte de Isidoro de Sevilha – em 636 – Bráulio se converteu na figura mais importante das letras hispânicas, e um dos principais conselheiros dos reis visigodos, nomeadamente, Chintila (636-640), Chindasvintho (642-653) e seu filho Recesvintho (649)<sup>238</sup> até a data de sua morte em 651.

Concretamente, a participação de Bráulio de Zaragoza no IV Concílio de Toledo, presidido por Isidoro de Sevilha no ano de 633, lhe permitiu acompanhar muito próximo o problema envolvendo a monarquia visigótica com a deposição do rei Suintila (621-631). Ademais, lembremos que não fora apenas a deposição do monarca Suintila, mas, sobretudo, a tolerância – digamos assim – ao usurpador Sisenando (631-636), com sua ascensão ao trono e a legitimação de seu ato usurpatório chancelado pela Assembleia conciliar<sup>239</sup>. Dentre as mais importantes deliberações discutidas no referido Concílio, os padres ordenaram que os filhos de Suintila jamais ocupassem o trono<sup>240</sup>; legislaram contra os clérigos que tomaram parte na insurreição<sup>241</sup> e estabeleceram as normas de sucessão monárquica<sup>242</sup>. Resulta, portanto, interessante notar que a proximidade de Bráulio com Isidoro pode ter sido um aspecto

<sup>237</sup> Um esboço sobre essas questões pode ser verificado no próprio Lynch (1950), que trata desse aspecto do pensamento de Bráulio de Zaragoza no que ele mesmo chama de Filosofia Política. Cf. LYNCH, C. H.; GALINDO, P. *San Braulio obispo de Zaragoza (631-651). Su vida y sus obras*. Madrid: CSIC, 1950, pp.164-172. Seguindo a mesma linha reflexiva de Ziegler com relação a Isidoro de Sevilha, cf. ZIEGLER, A. K. *Church and State in Visigothic Spain*. Washington: The Catholic University of America, 1930, pp.99-101.

<sup>238</sup> Cf. Cf. MARTÍN, J. C. “Braulio de Zaragoza”. In: CODOÑER, C. (Org.). *La Hispania Visigótica y Mozárabe: dos épocas en su literatura*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2010, pp.95-100.

<sup>239</sup> Um relato pormenorizado destas questões cf. ORLANDIS, J.; RAMOS LISSÓN, D. *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*. Pamplona: Euns, 1986, p.296 e segs. Em que afirmam os autores que “El concilio IV de Toledo, en su calidad suprema de autoridad espiritual, como última tarea, el juicio contra el depuesto rey Suinthila y otorgar la convalidación eclesiástica al golpe de fuerza que le había privado del trono. Esta sanción tenía singular importancia, ya que de ella dependía, en fin de cuentas, la legitimidad del monarca reinante, Sisenando” (p.296).

<sup>240</sup> *Conc. IV Tol. a.633, c. 75: “De Suinthilane uero, qui scelera propria metuens se ipsum regno priuauit et potestatis fascibus exiit, id cum gentis consultu decreuimus, ut neque filios eorum unitati nostrae unquam consociemus [...]”*. Ed. Félix Rodríguez. *La Colección Canónica Hispana. Vol.5*, Madrid: CSIC, 1992, p.257.

<sup>241</sup> *Conc. IV Tol. a.633, c. 45: “Clerici qui quacumque seditione arma uolentes sumpserint aut sumpserunt, reperti amisso ordinis sui gradu in monasterium paenitentiae contradantur”*. Note-se que segundo o disposto por este cânone, os clérigos que tomassem as armas seriam enviados a um monastério para fazer penitência. Ed. Félix Rodríguez. *La Colección Canónica Hispana. Vol.5*, Madrid: CSIC, 1992, p.228.

<sup>242</sup> *Conc. IV Tol. a.633, c. 75*. Ed. Félix Rodríguez. *La Colección Canónica Hispana. Vol.5*, Madrid: CSIC, 1992.

determinante no que tange às questões da visão apresentada *a posteriori* pelo bispo de Zaragoza.



As Províncias Visigodas no século VII.

FONTE: ORLANDIS, J. *Historia del Reino...op.cit.*, 1987, p.135.

Em 12 de março de 636, após cinco anos de reinado, morre Sisenando, Chintila é eleito rei. Poucas semanas após o falecimento do rei Sisenando, em 4 de abril, morre Isidoro de Sevilha, naquele momento o referencial político e eclesiástico da Hispania visigoda<sup>243</sup>.

<sup>243</sup> Sobre a morte de Isidoro de Sevilha cf. GUIANCE, A. "Dormivit beatus Isidorus: variaciones hagiográficas en torno a la muerte de Isidoro de Sevilla" In: *Edad Media: Revista de Historia: Dossie monografico dedicado a muerte y más allá*. nº6, 2003-2004, pp.33-59, onde afirma (p.34) que "desde el punto de vista cronológico, el primer relato que refiere la muerte de san Isidoro es el que realiza, muy poco tiempo después de tal deceso, el diácono sevillano Redempto". Concorde com tal assertiva CASTILLO MALDONADO, P. "La muerte de Isidoro de Sevilla: apuntes de crítica histórico-hagiográficas" In: *Revista Habis*, nº32, 2001, pp.577-596, para quem "El primer documento que informa sobre la muerte de Isidoro es el *Obitus beati Isidori a Redempto clerico recensitus*, o *Epistula de transitu sancti Isidori*. Consignado por la *Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis* en las páginas dedicadas al obispo hispalense como *Liber de Transitu auct. Redempto clerico Hispal. [...]*" (p.578). A morte de Isidoro, portanto, é relatada pelo bispo Redemptus de Sevilha (*Obitus beati Isidori a Redempto clerico recensitus*), editada por José Carlos Martín In: MARTÍN, J. C. *Scripta de vita Isidori Hispalensis episcopi: Braulionis Caesaraugustani episcopi Renotatio Librorum domini Isidori; Redempti clerici Hispalensis Obitus beatissimi Isidori Hispalensis episcopi; Vita Sancti Isidori ab auctore anonymo saeculis XI-XII exarata*. Corpus Christianorum Series Latina, 113B. Turnhout: Brepols, 2006, pp.379-388.



Nessas circunstâncias históricas, portanto, é que se iniciou o reinado de Chintila, cuja ascensão deveu-se produzir nos mesmos dias da morte de seu antecessor<sup>244</sup>.

Chintila manda convocar em 636, logo após sua ascensão ao trono, o V Concílio de Toledo, que teve lugar na Basílica de Santa Leocádia – a mesma em que ocorrera três anos antes o IV Concílio –, e Bráulio, indubitavelmente, foi a figura mais importante. A temática deste Concílio versou quase exclusivamente sobre questões políticas. Conforme observaram Orlandis e Ramos Lissón (1986, p.302): “Tres problemas – la sucesión al trono, la protección a la familia del monarca reinante y las garantías en favor de la “clientela” real – reclamaron [...] la preferente atención de la asamblea”. Com efeito, esses mesmos problemas apontados pelos autores nos conduzem a refletir uma questão bastante pontual: a rapidez da convocatória conciliar aliada ao ânimo prévio do observador, seria algo de fato imperativo àquele momento histórico? Ou seria bem mais um simples desígnio de perfilar nos pontos fundamentais dispostos pela obra constitucional do IV Concílio? Evidentemente, que carecemos de maiores informações para responder a contento tais indagações.

Observemos aqui que – escrevem Orlandis e Ramos Lissón (1986) – resulta um princípio pouco verossímil que a temática do Concílio viera determinada por acontecimentos públicos posteriores ao recentíssimo acesso ao trono do monarca reinante, Chintila. De fato, parece mais provável que o propósito deste Concílio foi reiterar com maior amplitude as normas destinadas a salvaguardar certos pontos chave da ordem constitucional que obedecera a existência de um estado latente de inquietude social e fragilidade política herdada do reinado precedente. Com efeito, tal assertiva parece-nos ainda corroborada pelo fato de que, o V Concílio de Toledo foi convocado imediatamente após o acesso ao trono do monarca Chintila. Os três elementos factuais temáticos deste Concílio apontados por Orlandis e Ramos Lissón (1986, p.302), devem ser levados em consideração nesse sentido. O primeiro problema apontado – da sucessão ao trono –, advinha já do contexto anterior, com a deposição de Suintila e a ascensão usurpatória de Sisenando, que fora reconhecida e legitimada pelo IV Concílio de Toledo.

Assim, a primeira questão apontada por Orlandis e Ramos Lissón (1986) para a época de Chintila, encontra-se ainda no raio de alcance dos efeitos correspondentes ao reinado anterior, ou seja, Sisenando. Entendemos, inclusive, que se possa recuar cronologicamente

---

<sup>244</sup> Os únicos documentos que lançam luz sobre o reinado de Chintila são precisamente as atas do V e VI Concílio de Toledo, ocorridos respectivamente nos anos de 636 e 638. Para uma breve biografia do monarca cf. GARCIA MORENO, L. A. *Historia de España visigoda*. Madrid: Cátedra, 2008, pp.158-161; ORLANDIS, J. *Historia del Reino Visigodo Español. Los acontecimientos, las instituciones, la sociedad, los protagonistas*. Madrid: Rialp, 2003, pp.103-106; THOMPSON, E. A. *Los godos en España*. Madrid: Alianza, 2007, pp.215-225.

ainda mais no contexto que envolvia os problemas sucessórios envolvendo Suintila / Sisenando. Lembremos aqui que o próprio Suintila havia enfrentado outro levante no sul peninsular por volta de 631 / 632 com Iudila<sup>245</sup>, caudilho visigodo que inclusive manda cunhar moedas com suas insígnias e o epíteto de *Rex Gothorum*<sup>246</sup>. Da mesma época, ainda que com parca documentação, temos outro problema usurpatório enfrentado por Suintila que foi de seu irmão Geila<sup>247</sup>, condenado pelo famoso cânone 75 do IV Concílio de Toledo em 633.

Antes mesmo de ter participado do IV Concílio de Toledo em 633, Bráulio de Zaragoza acompanhou de perto os eventos que tomaram lugar no contexto político-religioso da Hispania visigoda do primeiro terço do século VII. Prova disso é uma carta enviada por Bráulio em resposta ao presbítero Yactato, datada provavelmente de finais de 631 ou início de 632<sup>248</sup>, o bispo de Zaragoza consola o amigo presbítero pelos “apuros” em que estava passando o último<sup>249</sup> no oeste peninsular<sup>250</sup>.

O V Concílio de Toledo celebrado no ano 636 abordou pela primeira vez algo que se tornou, pelo que podemos constatar, latente nos Concílios seguintes: a proteção da família do monarca reinante. Na verdade, essa medida reflete diretamente parte também das deliberações adotadas no IV Concílio, em que se fazia referência ao serviço prestado aos reis e também versava essencialmente sobre a salvaguarda da descendência da família real. Observemos novamente aqui o fato de que, havia transcorrido somente o primeiro trimestre do reinado de

<sup>245</sup> Iudila, ou Judila. Nenhuma outra fonte literária cita este provável nobre visigodo. Conhecemo-lo somente através de duas moedas encontradas no Tesouro de La Capilla em 1891. Segundo Thompson, E. A. *Los godos...op.cit.*, 2007, p.208, “Sólo lo conocemos por dos monedas, una de las cuales fue acuñada en Mérida y la otra en Granada (Illiberis). Tienen la inscripción IUDILA REX y se sabe que fueron acuñadas en el reinado de Suintila o en el de Sisenando”. Sobre essas moedas de Iudila, Miles (1952, p.30) diz que possivelmente tenham sido cunhadas entre 631-633 e rechaça a possibilidade de identificá-lo com o bispo ariano Uldila que juntamente com a rainha Gosvintha levantaram armas contra o rei Recaredo I. Cf. MILES, G. C. *The coinage of the visigoths in Spain: Leovigild to Achila II*. New York: The American Numismatic Society, 1952, p.30. Concorda com tal perspectiva BELTRÁN, P. “Iudila y Sunifredo, reyes visigodos” In: *Re Ampurias. Revista de Arqueología, Prehistoria y Etnografía*. Barcelona: Museu D’Arqueologia de Catalunya, 1941, pp.100-101.

<sup>246</sup> Cf. MILES, G. C. *The coinage of the visigoths in Spain...op. cit.*, 1952, p.321.

<sup>247</sup> *Conc. Tol. IV, a.633*: “Non aliter et Geilanem, memorati Suinthilani et sanguine et scelere fratrem, qui nec in germanitatis foedere stabilis exstitit nec fidem gloriosissimo domino nostro pollicitam conseruauit, hunc igitur cum coniuge sua, sicut et antefatos, a societate gentis atque consortio nostro placuit separari nec in amissis facultatibus [...]”. Ed. Félix Rodríguez. *La Colección Canónica Hispana. Vol.5*, Madrid: CSIC, 1992, p.258.

<sup>248</sup> Sobre as possíveis datações das correspondências enviadas por Bráulio de Zaragoza vide a versão BARLOW, C. *Iberian Fathers of the Church: Braulio of Saragossa. Fructuosus of Braga*. Washington: The Catholic University of America, 1969.

<sup>249</sup> *Braul. Caes., Ep. 10*: “Nam quibus te questus es angustiis coartari, idem ipsis et quae e uestigio porrectis fateor me angere et mecummet causari tanto distent interuallo, quorum est una dilectio et habent quibus carere cupiant et careant quos habere cupiant [...]”.

<sup>250</sup> Yactato é desconhecido à exceção das cartas 9 e 10 a ele enviadas por Braulio, mas ele deve ter residido no oeste da Hispania, uma vez que era natural para ele a visitar Tarazona, sessenta milhas a oeste de Zaragoza, conforme descrito em *Braul. Caes., Ep 9* “[...] si sanctitas tua, quando Tirassona succedit, ad nos uenire delectaret [...]”. Para tanto vide BARLOW, C. *Iberian Fathers of the Church... op. cit.* 1969, p.26.

Chintila quando da realização do referido V Concílio. Isso talvez justifique o fato de que a maioria dos cânones do referido Concílio terem um teor altamente político em suas medidas, o que por outro lado, denota o conturbado contexto em que o Reino visigodo se encontrava naquele momento. Assim, a defesa da seguridade do monarca levou os padres do Concílio a adotarem medidas protetoras, e conforme pontualmente observaram Orlandis e Ramos Lissón (1986, p.305) “un indicio sintomático de la frágil situación de Chintila es su preocupación [...] por la suerte de sus familiares, hasta el punto que el concilio promulgue ya cánones en defensa de sus personas y bienes, frente a oscuros y amenazadores peligros que pudieron acecharles”<sup>251</sup>. Com efeito, tal fora a preocupação dos padres do Concílio que, os demais cânones tiveram todos eles conteúdo político, num sentido de complementariedade à normativa expressa no Concílio anterior: se ameaçou de excomunhão todos aqueles que maldissessem o príncipe<sup>252</sup> e aos autores diretos ou indiretos de ações que ameaçassem a segurança do reino ou a vida do rei<sup>253</sup>, bem como, todos aqueles que planejassem a futura sucessão régia em seu proveito ou em proveito de outrem<sup>254</sup>.

Todas as questões conciliares discutidas em 636 foram, indubitavelmente, fruto de todo o contexto anteriormente vivido pela Hispania em 633, e já factualmente dispostas pelo concílio anterior. Todavia, a legislação política do V Concílio de Toledo emerge como fruto incontestado dessa situação, cuja grande questão interposta foi, fundamentalmente, o problema constitucional nuclear, disposto pelo cânone 75 do IV Concílio de Toledo, que versava sobre a regulação do sistema sucessório na monarquia visigoda<sup>255</sup>. Destarte, notemos que após a consagração escrita do dito processo sucessório, o dispositivo do procedimento eletivo por assim dizer, procedia-se basicamente perfilando a normativa quase ritualística da eleição do novo monarca, estabelecendo-se que tal dispositivo deveria ser memorado nos Concílios posteriores como forma de aperfeiçoamento desta prática<sup>256</sup>.

<sup>251</sup> *Conc. V Tol. a.636, c.2: “De custodia salutis regum et defensione prolispraesentium principum”*. Ed. Félix Rodríguez. *La Colección Canónica Hispana. Vol.5*, Madrid: CSIC, 1992, pp.278-281.

<sup>252</sup> *Conc. V Tol. a.636, c.5: “De his qui principes maledicere praesumunt”*. Ed. Félix Rodríguez. *La Colección Canónica Hispana. Vol.5*, Madrid: CSIC, 1992, pp.283-284.

<sup>253</sup> *Conc. V Tol. a.636, c.4: “De his qui sib regnum blandiuntur spe, rege supprestate”*. Ed. Félix Rodríguez. *La Colección Canónica Hispana. Vol.5*, Madrid: CSIC, 1992, pp.282-283.

<sup>254</sup> *Conc. V Tol. a.636, c.6: “Vt regum fideles a successoribus regni a rerum iure non fraudulentur pro seruitutis mercede”*. Ed. Félix Rodríguez. *La Colección Canónica Hispana. Vol.5*, Madrid: CSIC, 1992, pp.284-285.

<sup>255</sup> Assim observaram ORLANDIS, J.; RAMOS LISSÓN, D. *Historia de los concilios...op. cit.*, 1986, pp.305-306.

<sup>256</sup> O problema deste ‘aperfeiçoamento’ do sistema eletivo para a coroa visigótica tem sido regularmente estudado por diversos especialistas, sendo, portanto, farta a bibliografia, da qual destacamos essencialmente: SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. “La “ordinatio principis” en la España goda y postvisigoda” In: *Viejos y nuevos estudios sobre las instituciones medievales españolas. Vol.2* Madrid: Espasa-Calpe, 1976, pp.1172-1207. (Publicado originalmente In: *Cuadernos de Historia de España*, nºs 35-36, Buenos Aires, 1962, pp.5-36), em que sugere (des)-pretenciosamente (?) o estudioso espanhol, a questão: “¿desde cuándo fueron coronados los reyes

Finalmente o terceiro problema apontado por Orlandis e Ramos Lissón (1986) foi a posição ocupada pela clientela real, ou aquilo que Sánchez Albornoz (1974) chamou de os “*fideles regis*”. Esta preocupação com a clientela real<sup>257</sup> não se dava sem motivo, pois, estes *fideles regis* formavam um seleto grupo de nobres investidos de poderes muitas vezes concedidos diretamente pelo rei. Este grupo de nobres constituía assim uma *clientela real* que era formada, portanto, por agentes que auxiliavam na administração do Reino (*in regimine socios*), com o poder de decretar leis<sup>258</sup> (administrar a justiça), mobilizar tropas<sup>259</sup> – se

---

visigodos? ¿desde Recaredo? Tal vez. No podemos afirmarlo con seguridad ni con seguridad negarlo” (p.1179); ORLANDIS, J. “La sucesión al trono en la monarquía visigoda” In: *El poder real y la sucesión al trono en la monarquía visigoda*. Estudios Visigóticos III. Roma-Madrid: CSIC, 1962, pp.57-102, especialmente as p.85-100; IGLESIAS FERREIRÓS, A. “Notas en torno a la sucesión al trono en el reino visigodo” In: *Anuario de Historia del Derecho Español*, vol.40, Madrid: 1970, pp.653-682. Todos com farta bibliografia sobre a temática.

<sup>257</sup> Muitas páginas já foram escritas acerca da organização da realeza visigoda e do *Officium Palatino*. Dentre alguns destes trabalhos sobre a chamada “clientela real” podemos citar aqui: GARCIA MORENO, L. A. “Estudios sobre la organización administrativa del Reino visigodo de Toledo” In: *Anuario de Historia del Derecho Español*. AHDE, 44, Madrid, (1974), pp.5-155. Embora é importante lembrar que o próprio Garcia Moreno retomou a questão por outro ponto de vista especialmente no que respeita dois aspectos principais: a) a estrutura e a forma do gasto militar e b) a administração municipal e fiscalidade. Cf. GARCIA MORENO, L. A. “Dos capitulos sobre la administración y fiscalidad del Reino de Toledo” In: *De la Antigüedad al Medioevo (Siglos IV-VIII).III Congreso de Estudios Medievales*. Ávila: Fundación Sánchez Albornoz, 1993, pp.291-314; ORLOWSKI, S. S. “*Fideles Regis* en el Reino visigodo de Toledo: aproximaciones para su estudio desde las prácticas recíprocitarias” In: *Miscelánea Medieval Murciana*, nº34. Murcia: Universidad de Murcia, 2010, pp.83-91; ISLA FREZ, A.: “El officium palatinum visigodo. Entorno regio y poder aristocrático” In: *Hispania: Revista Española de historia*, nº212 (2002), pp. 823-847; SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. “El Aula Regia y las asambleas políticas de los godos” In: *Cuardenos de Historia de España*, CHE, nº5. Universidade de Buenos Aires, 1946, pp.5-109.

<sup>258</sup> Assim observa ORLOWSKI, S.S. *Fideles Regis...art. cit.*, 2010, p.86. Contrariamente, notemos que a participação dos *fideles regis* junto às questões de matéria legislativa ocorriam mais na atuação como agentes da justiça – como já havia observado por sua vez ISLA FREZ (2002, p.827) “[...] por ellos se cumplen las leyes (*per quos iustitia leges inplet*) [...]”, e não propriamente “decretando leis”, posto que esse era um encargo supostamente atribuído aos reis. Sobre essa questão Arrizabalaga (1995, p.170 e 175) nos diz que “resulta notorio que una de las innovaciones esenciales introducidas por el *Liber Iudiciorum* es la de los nuevos conceptos de Ley y de Legislador en un texto de tipo legal [...] *Liber Iudiciorum* no define completamente a **quién corresponde crear leyes**” (grifo do autor). Indubitavelmente o rei cria leis, no entanto, quando intentamos ir mais além desta afirmação as próprias fontes – nesse caso a *Lex Visigothorum* – não nos é clara. Cf. ARRIZABALAGA, J. M. *Ley, Jurisprudencia y Derecho en la Hispania Romana y Visigoda*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 1995. Sobre o encargo de se criar e / ou decretar leis isso era uma função do *artifex legum* ou *legislator* “legislador” que no caso da Hispania visigoda vide: *L.V. I, 1, 1* “*Quod sit artificium condendarum legum*”; *L.V. I, 1, 2* “*Quo modo uti debeat artifex legum*”; *L.V. I, 1, 3* “*Quid requirendum est in artifex legum*”; *L.V. I, 1, 4* “*Qualis erit in vivendo artifex legum*”; *L.V. I, 1, 5* “*Qualis erit in consiliando artifex legum*”; *L.V. I, 1, 6* “*Qualis erit in eloquendo artifex legum*”; *L.V. I, 1, 7* “*Qualis erit in iudicando artifex legum*”; *L.V. I, 1, 8* “*Qualis in publicis, qualis in privatis erit artifex legum*”; *L.V. I, 1, 9* “*Quod dare debeat legibus disciplinam artifex legum*”. Ainda sobre o ordenamento legislativo visigodo cf. PETIT, C. *Ivstitia Gothica. Historia social y Teología del Proceso en la Lex Visigothorum*. Huelva: Universidad de Huelva, 2001, pp.21-63, notadamente p.49 e segs.; ALVARADO PLANAS, J. *El problema del germanismo en el derecho español*. Siglos V-XI. Madrid: Marcial Pons, 1997, pp.84-94; KING, P. D. *Derecho y sociedad...op. cit.*, pp.42-70.

<sup>259</sup> PÉREZ SÁNCHEZ, D. *El ejército en la sociedad visigoda*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1989, segundo o qual (p.137) “En cuanto a la composición del ejército no cabe la menor duda de que era el resultado de la suma de los distintos ejércitos privados que, mediante el juramento de fidelidad, llevarían a cabo funciones de carácter público”. Sobre esse problema, remetemos do mesmo modo a dois textos de Cláudio Sánchez Albornoz que convergem numa reflexão bastante pormenorizada das funções das tropas para o caso de guerra. Cf. SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. “El ejército visigodo: su protofeudalización” In: *Investigaciones y*

necessário fosse – e promover os vínculos de fidelidade<sup>260</sup> no Reino, zelando pela paz e a segurança do monarca e sua família. Tema de fundamental interesse para uma compreensão conjunta dos aspectos elementares de constituição da história das instituições sociais na Hispania visigoda, o problema da clientela real visigótica torna-se chave dentro da projeção, mesmo que amiúde, de todo o processo que se conduziu a monarquia visigoda e a própria ideia de realza na Hispania no século VII. Com efeito, os *fideles regis* constituíram-se no principal elemento funcional na hierarquia monárquica visigoda.

Sánchez Albornoz (1974) considerava que o cânone 6 do V Concílio de Toledo de 636, poderia ser complementado com outras disposições verificadas imediatamente no VI Concílio de Toledo de 638, e eram de capital importância para se identificar a genuína personalidade dos *fideles regis* em relação a monarquia visigoda<sup>261</sup>. Notadamente, “he aquí – escribía Sánchez Albornoz – cómo los Padres del Concilio Toledano V han hecho posible convertir en imagen, casi completa de los *fideles regis* visigodos el boceto que de ellos nos había permitido esbozar la *Lex Visigothorum*”<sup>262</sup>. Com efeito, segundo Frighetto (2008, p.125):

Diante do clima de incerteza política e de insegurança sentidos pelo próprio soberano, especialmente se analisarmos alguns cânones dos Concílios V e VI de Toledo, convocados no reinado de Chintila, que referem-se a proteção do rei e dos descendentes régios e a manutenção dos benefícios concedidos aos fiéis do rei, o retorno às elaborações teóricas que apontavam o rei como elemento aglutinador e agraciado pelo favor divino ganharam força.

---

*Documentos sobre las Instituciones Hispanas*. Santiago: Editorial Jurídica de Chile, 1970, pp.5-56, em que observa (p.7 e *passim*, e p.10) “es seguro que la idea central de la organización militar: el derecho y deber de todos los libres aptos para llevar las armas, de servir el ejército en caso de guerra, fue introducido por los godos en la Galia primero y en España después [...] es difícil por tanto precisar cuando los reyes godos comenzaron a llamar el ejército conjuntamente y en pie de igualdad a los dos pueblos por ellos recogidos”. Cf. Também SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. “La caballería visigoda” In: *En torno a los orígenes del feudalismo. Los árabes y el régimen prefeudal carolingio. La caballería musulmana y la caballería franca del siglo VIII*. Buenos Aires: EDEUBA, 1974, pp.65-83.

<sup>260</sup> Cf. ORLOWSKI, S.S. *Fideles Regis...art. cit.*, 2010, p.85: “La monarquía visigoda fue objeto de una doble fidelidad: una general, dada por todos los súbditos, y una segunda, especial y personal. El vínculo de fidelidad es entendido por la mayoría de los visigotistas como elemento cohesionador del reino godo en un contexto de feudalización; en el presente trabajo se propone, en cambio, que este vínculo expresa un mecanismo de construcción de poder en un contexto de inestabilidad política y debilidad estructural de la aristocracia y el estado”. Sobre a participação dos *fideles regis* na administração do Reino vários são os documentos que nos manifestam a existência de vínculos entre o rei e seus *fidelis*. Veja-se, por exemplo, *Conc. Tol. VI a.638, c.13 e 14* (VIVES, 1963, pp.241-242).

<sup>261</sup> Assim observam ORLANDIS, J.; RAMOS LISSÓN, D. *Historia de los concilios...op. cit.*, 1986, p.306. Sobre as observações de Cláudio Sánchez Albornoz, cf. SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. *En torno a los orígenes del feudalismo I. Fideles y gardingos en la monarquía visigoda*. Buenos Aires: EDEUBA, 1974.

<sup>262</sup> SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. *Fideles y gardingos...op.cit.*, 1974, p.42.

Durante o reinado de Chintila, as antíteses entre a teoria e a prática do poder se apresentavam de modo imperativo<sup>263</sup>. Portanto, como observamos anteriormente, a preocupação dos padres do V Concílio de Toledo reunidos em 636 com relação aos *fideles regis* não se dera sem motivo. Pelo contrário, pois, ligados aos monarcas por um especial juramento de fidelidade, estes nobres figuram nas fontes como elementos importantes dentro da própria hierarquia do reino, fosse firmando as atas conciliares como elementos, embora figurativos, representantes de sua casta, legitimando – e muitas vezes limitando – as ações dos reis, ou fosse como *clientes* militares<sup>264</sup>, detentores de distintos benefícios da monarquia<sup>265</sup>.

Transcorridos um ano e meio após a celebração do V Concílio de Toledo, já no ano 638 fora convocado por Chintila o VI sínodo na *urbs regia*. Com efeito, pouco antes da realização do VI Concílio toledano, teve lugar um evento altamente significativo dentro da política religiosa de Chintila: foi o primeiro *placitum*<sup>266</sup> subscrito pelos judeus de Toledo que haviam recebido o batismo<sup>267</sup>. O VI Concílio de Toledo adotaria, pouco depois, um rígido posicionamento em relação aos judeus do reino godo. Factualmente, “esta atitude rigorosa – nos dizem Orlandis e Ramos Lissón – teve como precedente imediato o compromisso de fidelidade cristã assumido pelos judeus conversos da comunidade toledana”. Reafirmamos aqui a transcendência do *placitum* na política religiosa de Chintila, partindo-se do princípio de que, esse compromisso foi assumido coletivamente por todos os conversos da comunidade judia de Toledo. O que significa dizer que ao assumirem tal compromisso, os firmantes do *placitum* faziam-se também corresponsáveis da fidelidade cristã, não apenas de seus pares (fossem filhos ou parentes), mas também, de quaisquer outras pessoas que estivessem sob seu poder ou proteção, e diziam estar dispostos a castigar com a pena de dilapidação todo aquele que, de forma ou outra, violasse os compromissos assumidos.

<sup>263</sup> Cf. FRIGHETTO, R. “Tutaque sit inter inprobos innocentia: aspectos teóricos e práticos sobre os limites da autoridade régia no reino hispano-visigodo de Toledo segundo as fontes jurídicas e conciliares do reinado de Chintila (636-640)” In: *Scripta Mediaevalia*, Mendoza, v. 1, p. 117-139, 2008.

<sup>264</sup> Acerca desta questão cf. PÉREZ SÁNCHEZ, D. *El ejército en la sociedad visigoda... op. cit.*, 1989, p.137.

<sup>265</sup> O terreno de estudos acerca das concessões em benefício seja em forma de *stipendium* (*causa stipendii*) ou em forma de *carta precária* é de campo bastante pantanoso. Não entraremos aqui nessa discussão já este tema fora discutido à farta pelos mais variados especialistas. À guisa de referências, sobre essa questão veja-se o fundamental estudo de SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. *El stipendium hispano-godo y los orígenes del beneficio prefeudal*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, 1947. Do mesmo modo, cf. BARBERO, A.; VIGIL, M. *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*. Barcelona: Critica, 1978, pp.69-86; Sobre a “*stipendia clericorum*” vide MARTÍNEZ DÍEZ, G. *El patrimonio eclesiástico en la España visigoda*. Comillas: Universidad Pontificia de Comillas, 1959, p. 97 e segs.

<sup>266</sup> O *placitum* foi o compromisso solene juramentado pelos judeus conversos no reino visigodo. O vocábulo pode ser também traduzido por “compromisso” ou “preceito”. Cf. MELLADO RODRÍGUEZ, J. *Lexico de los Concilios Visigóticos de Toledo*. Tomo 2 (K-Z). Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 1990, p.512.

<sup>267</sup> ORLANDIS, J.; RAMOS LISSÓN, D. *Historia de los concilios...op. cit.*, 1986, p.308.

Nessa atmosfera social e política reunira-se no dia 9 de janeiro de 638 o VI Concílio de Toledo na Igreja de Santa Leocádia. Contando com um considerável número de bispos, sendo eles 8 bispos da Bética; 12 da Cartaginense; 11 da Galícia; 5 da Lusitânia; 3 da Narbonense e 9 da Tarraconense, totalizando assim 48 bispos presentes, e mais 5 vicários representando sedes episcopais<sup>268</sup>. Com uma procedência geográfica sumamente variada, todas as regiões do reino que contavam com alguma província eclesiástica estavam representadas.

Fundamentalmente, notam Orlandis e Ramos Lissón (1986, p.312), que o VI Concílio de Toledo se ocupou de uma certa amplitude de temas disciplinares relacionados com a vida da sociedade eclesiástica do reino. Com efeito, destaque-se aqui também que a salvaguarda do patrimônio eclesiástico ganhou atenção dos padres do Concílio, animando vários cânones impulsionados pela mesma preocupação em preservar os próprios bens da Igreja. Como notamos anteriormente, os padres reunidos pelo VI Concílio de Toledo fizeram novo esforço para garantir aos *fideles regis* o desfrute de seus bens recebidos em reconhecimento e contribuição de seus serviços prestados. O IV Concílio de Toledo em 633 já havia deliberado sobre a condição dos libertos (escravos que obtinham a manumissão com a obrigação do serviço prestado à Igreja) bem como o seu papel junto à Igreja<sup>269</sup>. Esse tema fora retomado pelo VI Concílio, que versava sobre a permanência dos libertos no *obsequium*<sup>270</sup> da Igreja como forma de garantir a conservação do patrimônio eclesiástico. Notadamente assinalaram Orlandis e Ramos Lissón (1986, p.315):

[...] el concilio VI dedicó dos cánones a los libertos de las Iglesias, que complementan y perfeccionan notablemente la disciplina anterior. Se reiteró a los libertos la obligación contenida en aquella disciplina de hacer una expresa profesión, reconociendo haber sido manumitidos de la *familia ecclesiae* y prometiendo no abandonar nunca el servicio de la Iglesia. Pero ahora se agregó una importante precisión: cada vez que se produjera una sucesión episcopal, los libertos de esa

<sup>268</sup> Conforme verificamos nas atas do VI Concílio de Toledo de 638 esses representantes foram, nomeadamente: Gutiselo (representando Oroncio de Mérida); Domario (representando Carterio de Arcaviva); Wamba (diácono representante do bispo Antônio de Segorbe); Citrônio (presbítero representando o bispo Gabino de Calahorra) e, finalmente Severino (representante do bispo Mustacio de Valência).

<sup>269</sup> *Conc. Tol. IV c.70: "De professione libertorum ecclesiae"; e não apenas este cânone, mas também os três seguintes: c.71 "De libertis ecclesiae eiusdem patrocinium relinquentibus"; c.72 "De libertis patrocinio ecclesiae commendatis"; c.73 "De discretionem libertorum qui ad ecclesiasticos honores pervinere possunt"; c.74 "De libertis ecclesiae qui ad sacerdotium promoventur". Cf. Ed. Félix Rodríguez. La Colección Canónica Hispana. Vol.5, Madrid: CSIC, 1992, pp.244-248.*

<sup>270</sup> O termo *obsequium*, segundo Mellado Rodríguez (1990) pode ser traduzido de duas formas. A primeira delas é como "prova de deferência" ou "complacência"; a segunda forma seria literalmente traduzida pelo vocábulo "serviço". Esse termo deriva do verbo "*obsequor*" "obedecer", ou seja, "mostrar-se complacente com". Para tanto, cf. MELLADO RODRÍGUEZ, J. *Lexico de los Concilios Visigóticos de Toledo*. Tomo 2 (K-Z). Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 1990, p.463.

diócesis, en el plazo de un año, habían de renovar al nuevo obispo el reconocimiento de su condición personal.

Assim, os temas de índole política vieram a cristalizar as preocupações dos padres do VI Concílio de Toledo de 638 e, sobretudo, efetivar as deliberações obtidas pelos dois Concílios anteriores, mais concretamente ao cânone 75 do IV Concílio de Toledo. Com efeito, o VI Concílio de Toledo tocou num problema cada vez mais evidente na sociedade e política visigóticas do século VII, cujo tema seria latente nos Concílios posteriores e mesmo – para além das atas conciliares – também na literatura visigótica. Trata-se, pois, do cânone 12 do referido sínodo que versava sobre “aqueles que passam ao inimigo”<sup>271</sup>.

Os traidores, conspiradores ou dissidentes políticos que buscavam refúgio com o inimigo exterior eram o foco principal das disposições do cânone 12 do VI Concílio de Toledo. Assim, as graves penas eclesiásticas – que poderiam variar desde a excomunhão, reclusão e até a larga penitência – se impunham perante aqueles que, de algum modo tentassem obter proveitos em seu favor em detrimento do régio poder constituído. Todavia, aqueles que por livre e espontâneo arrependimento buscassem acolhida eclesiástica teriam a possibilidade de um tratamento mais benevolente por parte do rei, na medida de seus delitos e se assim a lei o permitisse. Nesse ínterim, notemos que a aristocracia palatina recebeu considerável atenção por parte do Concílio.

Os chamados *primates palatii* gozavam de certo prestígio perante a sociedade política e mesmo a corte régia. Assim o cânone 13 do referido Concílio estabelece a preeminência honorífica desses membros da nobreza visigoda que, por seu turno, seriam os mesmos encarregados por dar o exemplo de civismo<sup>272</sup>. Assim outros preceitos de índole política fizeram especial menção aos membros da aristocracia palatina<sup>273</sup>. A missão desses agentes da aristocracia era salvaguardar a ordem do reino, cumprir determinações e velar pelos preceitos recebidos diretamente do monarca, custodiando sua condição com sincero e

<sup>271</sup> *Conc. Tol. VI, a.638, c.12: “De confugientibus ad hostes: pravarum audacia mentium saepe aut malitia cogitationum aut causa culpae refugium appetit hostium: unde quisquis patrator causarum extiterit talium, virtutes enitens defenderem adversariorum, et patriae vel genti suae detrimenta intulerit rerum, in potestate principis ac gentis reductus, excommunicatus et retrusus longinquioris poenitentiae legibus subdatur. Quod si ipse mali sui prius reminiscens ad ecclesiam fecerit confugium, intercessu sacerdotum et reverentia loci regia in eis pietas reservetur conmitante iustitia”*. Cf. Ed. Félix Rodríguez. *La Colección Canónica Hispana. Vol.5*, Madrid: CSIC, 1992, pp.318-319.

<sup>272</sup> *Conc. Tol. VI, a.638 c.13: “De honore primatum palatii: qui primatum dignitate atque reverentiae vel gratiae ob meritum in palatio honorabiles habentur, his a iunioribus modestus honor per omnia deferatur, qui etiam minores a senioribus et dilectionis amplectantur affectu et utilitatis inbuantur exemplo”*. Cf. Ed. Félix Rodríguez. *La Colección Canónica Hispana. Vol.5*, Madrid: CSIC, 1992, p.319.

<sup>273</sup> Cf. ORLANDIS, J.; RAMOS LISSÓN, D. *Historia de los concilios...op. cit.*, 1986, p.316.



fiel serviço, conforme a expressão aplicada nas próprias atas conciliares: “[...] *fideli obsequio et sincero servitio* [...]”<sup>274</sup>.

Embora a proteção ao monarca e a sua família figurassem em primeiro plano, é fato que, o propósito de consolidar e, digamos assim, assegurar a posição dos *fideles regis* era igualmente um artifício político que poderia ser determinante na consecução desse primeiro objetivo. Não se tratava, portanto, de tão somente garantir a elevada posição da nobreza palatina, mas, sobretudo, de garantir o domínio sobre seus bens, tal como efetivamente nos deixam entrever os referidos cânones do VI Concílio de Toledo. Chintila – o monarca reinante – melhor que ninguém em seu reino, buscava assegurar não apenas a sua própria legitimamente, por meio da legislação conciliar, mas também garantir a legitimidade e a legalidade daqueles que o amparavam no poder, quer dizer, de sua comunidade política. Com efeito, podemos destacar ainda, talvez aquele que pode ser entendido como o fim último do VI Concílio de Toledo: o processo de institucionalização do sistema sucessório ao trono. Sobre essa questão notadamente destacam Orlandis e Ramos Lissón (1986, p.318):

Se reiteraron los anatemas contra quienes, en vida del monarca, maquinasen intrigas con vistas a la futura elección real y se reiteraron las condiciones que habían de reunir los candidatos al trono. Pero el concilio no se limitó a reafirmar preceptos ya existentes, sino que introdujo ulteriores precisiones que perfilaban el procedimiento de sucesión. Así, mientras se confirmó la exigencia de que el rey fuera un varón de raza goda y costumbres dignas, se completó la relación de incapacidades para ocupar el trono, excluyéndose a los tonsurados, a quienes hubieran sufrido la pena de calvación y a los que tuvieran origen servil o extranjero.

Os preceitos acima, descritos por Orlandis e Ramos Lissón (1986), detêm-se fundamentalmente nos cânones 3 e 4 do V Concílio toledano de 636<sup>275</sup>, que asseveram ainda que todo aquele que se alçar ao trono não detendo quaisquer das características expostas ou nem mesmo a nobreza do sangue godo “[...] seja privado do convívio entre os católicos e condenado ao anátema de Deus”<sup>276</sup>. Muito embora possamos aqui conjecturar que o cânone 3 do VI Concílio de Toledo esteja na ordem do recente *placitum* contra os judeus realizado a mando do rei Chintila. De fato, o conteúdo do referido cânone versa sobre a “[...] *custodia fidei iudaeorum*” cujas disposições voltavam-se contra todos os não católicos e,

<sup>274</sup>Conc. Tol. VI, a.638 c.14: “De remuneratione conlata fidelibus regum: “[...] *fideli obsequio et sincero servitio voluntatibus vel iussis patuerint principis totaque intentione salutis eius custodiam vigilantiam habuerint, a regni successoribus nec a dignitate nec a rebus pristinis causa reppellantur iniusta, sed et nunc ita pro uniuscuiusque utilitate principis moderentur discretione, sicut eos prospexerit necessarios esse patriae* [...]”.

<sup>275</sup>Conc. Tol. V, a.636 c.3: “De reprobatione personarum quae prohibentur adipiscere regnum”. Cf. Ed. Félix Rodríguez. *La Colección Canónica Hispana. Vol.5*, Madrid: CSIC, 1992, p.320.

<sup>276</sup>Conc. Tol. V, a.636 c.4: “De his qui sibi regnum blandiuntur spe rege suppressite”.

expressamente, os judeus do reino. Precisamente, nas palavras de Orlandis e Ramos Lissón (1986, p.319) “a unidade espiritual da Espanha (*sic*), tal como havia sido concebida por Sisebuto, tratava outra vez de plasmar-se eficazmente na realidade histórica dos fatos”. Com efeito, essa questão se coloca de maneira determinante para a compreensão do sentido de realeza cristã na Hispania visigoda do século VII.

Assim, categoricamente observaremos a partir do cânone 3 um novo elemento no rito da *ordinatio principis*<sup>277</sup>, ou seja, na cerimônia de instauração no trono do novo monarca<sup>278</sup>. Fundamentalmente o texto do cânone expressa-se nas seguintes palavras:

[...] o excelentíssimo e cristianíssimo príncipe, inflamado do ardor da fé e em união dos bispos do reino, determinou extirpar da raiz as prevaricações e superstições daqueles [judeus], não permitindo viver em seu reino ao que não seja católico [...] e ao mesmo tempo sancionamos com o assentimento e deliberação de seus próceres e homens ilustres, que qualquer um que nesses tempos chegasse a chefatura do reino, não tome posse da régia sede, até que entre as demais cláusulas de seu juramento, prometa não permitir que os judeus violem esta fé católica [...]<sup>279</sup>

Note-se nessa passagem o marcado enrijecimento da política religiosa de Chintila, bem como o posicionamento adotado pela Igreja visigótica. Todavia, as questões que envolveram os judeus no reino hispano-godo na época do VI Concílio toledano ganharam contornos mais interessantes a partir da intervenção do papa Honório I (585-638, papa a partir de 625), grande discípulo de Gregório Magno. Já reunidos os padres para a realização do Concílio em 638 chega à *urbs* régia o diácono romano *Turninus*<sup>280</sup>, trazendo consigo uma epístola do papa Honório I dirigida aos bispos do reino visigodo. Ao que parece, o conteúdo da epístola papal versava justamente sobre as atitudes do episcopado visigótico diante o problema judaico<sup>281</sup>. A carta do pontífice constituía-se em uma severa repreensão aos bispos

<sup>277</sup> Trataremos oportunamente o problema da *ordinatio principis* mais a frente em nossas discussões.

<sup>278</sup> Cf. SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. “La “*ordinatio principis*”...*op. cit.*, 1976. Também ORLANDIS, J.; RAMOS LISSÓN, D. *Historia de los concilios...op. cit.*, 1986, p.319.

<sup>279</sup> *Conc. Tol. V, a.636 c.3*: “[...] excellentissimus et christianissimus princeps ardore fidei flamatus cum regni sui sacerdotibus praevaricationes et supprestitutiones eorum eradicare elegit funditus, nec sinit degere in regno suo eum qui non sit catholicus [...] simul etiam cum suorum optimatum inlustriumque virorum consensu ex deliberatione sancimus: Ut quisquis succedentium temporum regni sortierit apicem non ante conscendat regiam sedem, quam inter reliqua conditionum sacramenta pollicitus fuerit hanc se catholicam non permissurum eos violare fidem [...]”.Ed. Félix Rodríguez. *La Colección Canónica Hispana. Vol.5*, Madrid: CSIC, 1992, pp.304-306.

<sup>280</sup> Diz Bráulio em sua carta ao papa Honório: “[...] estávamos já reunidos no Concílio os bispos de toda Hispania e da Gália Narbonense, quando o diácono Turnino nos trouxe vossa recomendação de que fossemos mais firmes na defesa da fé e mais ardorosos em atacar a praga dos renegados”. Cf. *Braul. Caes. Epis. 21*: “[...] Nam iam totius Ispanie adque Narbonensis Gallie episcopi in uno quoadnotati eramus collegio quando, Turnino deportante diacono, uestrum nobis est adlatum decretum, quo et robustiores pro fide et alacriores in perfidorum essemus rescindenda pernicie”.

<sup>281</sup> ORLANDIS, J.; RAMOS LISSÓN, D. *Historia de los concilios...op. cit.*, 1986, p.320. Todavia, asseveram ainda os autores que “no se ha conservado la carta de Honorio, de modo que su contenido puede tan sólo adivinarse a través de la respuesta dada por los obispos hispánicos a la epístola papal”.

de Hispania – de acordo com as notícias chegadas a Roma – que estavam, por seu turno, seguindo linhas brandas no trato do problema judaico de Hispania.

Embora o VI Concílio de Toledo contasse com 48 bispos, sendo 5 deles metropolitanos<sup>282</sup>, o encargo de responder às arguições do papa Honório coube à Bráulio, sufragâneo de Zaragoza. Em que se pese, desde a morte de Isidoro de Sevilha, foi Bráulio de Zaragoza quem assumiu a direção moral do episcopado hispânico<sup>283</sup>. Em sua epístola ao Pontífice, Bráulio reconhece o Primado romano, e o absoluto direito do papa em zelar pelo governo das almas, e ao mesmo tempo a autoridade que detém para intervir nos assuntos da Igreja cristã hispânica. Ao mesmo tempo Bráulio, em tom sóbrio e consciente, não reserva para si seu sentimento de desaprovação em relação às inventivas do papa, e tomando a palavra pelo episcopado de Hispania, contesta firmemente a posição defendida pelo Pontífice, julgando-a, sob todos os prismas, injusta. Tomando as palavras do Apóstolo Timóteo (2, 25-26), defendeu Bráulio que a posição adotada em relação ao problema judeu de Hispania não se dera por simples acomodamento ou relapso, defendeu com zelo a posição do episcopado hispânico. De acordo com Bráulio, quando necessário, e em local adequado, fora feito o castigo público dos transgressores<sup>284</sup>, todavia, os judeus seriam mais facilmente persuadidos pela doçura que pela força.

O bispo de Zaragoza chega a afirmar ao papa a clareza e sinceridade da Igreja visigótica com relação ao trato do problema judaico, dizendo inclusive que enviaria ao papa as atas do corrente Concílio, juntamente com as atas dos Concílios anteriores para que o pontífice tomasse ciência do teor das discussões, bem como a forma de conduta e a posição

---

<sup>282</sup> *Metropolita* era uma designação muito pouco utilizada na Igreja da Hispania na época visigoda. De acordo com Sánchez Salor (1976, pp.101-102) esta designação era “[...] un préstamo tomado directamente del griego [...]. En realidad es un título que ha empezado a usarse en época muy tardía en el latín eclesiástico. Es dado por primera vez en Oriente a Atanasio (328-373). Y en Italia entra en el siglo VI con Maximiano (546-555) [...]”. Em torno destes bispos foram se organizando mais tarde grupos de dioceses que formavam novas províncias, sendo que a partir de então os termos *metropolita* e *archiepiscopus* tornaram-se sinônimos. Do mesmo modo aponta que a origem do vocábulo é também grega, derivando do termo *Χωρεπίσκοπος* (corepíscopo). Cf. SÁNCHEZ SALOR, E. *Jerarquias eclesiásticas y monacales en época visigótica*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1976. Assim, o *archiepiscopus* era um prelado que exercia uma função de supremacia na ordem hierárquica independente. A nomenclatura eclesiástica da Hispania visigoda, portanto, adotou uma antiga fórmula grega para designar àqueles bispos que ao formar províncias metropolitanas convertiam-se no óbulo do poder eclesiástico frente ao poder político, daí aproximação semântica dos vocábulos na Antiguidade Tardia. Sobre a origem do termo *archiepiscopus* cf. TESTI RASPONI, A. “*Archiepiscopus*”. In: *Archivum Latinitatis Medii Aevum* (ALMA), vol.3, Paris: École Pratique des Hautes Études, 1927, pp.5-11, em que observa (p.6) também que “[...] Intorno a qualcuno di questi episcopati si andò, più tardi, organizzando un nucleo di diocesi, che formò una nuova provincia, e questo fu il punto nel quale, ma ripeto più tardi, le parole metropolita e archiepiscopus vennero a contatto e diventarono sinonimi”.

<sup>283</sup> ORLANDIS, J.; RAMOS LISSÓN, D. *Historia de los concilios...op. cit.*, 1986, p.320.

<sup>284</sup> *Braul. Caes. 21*: “*Quippe locis oportunis et censuram propter transgressores eddimus [...]*”.

adotada pelo episcopado e pela própria Igreja<sup>285</sup>. Com efeito, a epístola de Bráulio nos chama a atenção num ponto crucial. Ao final de sua resposta ao papa, o bispo caesaraugustano anuncia que as recomendações do pontífice já estavam sendo colocadas em prática pelo Concílio fundamentalmente por iniciativa do rei Chintila<sup>286</sup>. Absolutamente discreto e comedido em suas palavras, Bráulio encerra sua missiva em tom diplomático, afirmando que “ainda que a razão exija que respondamos ponto a ponto [...] os respondemos com concisão, mas suficientemente, [...] porque ao inteligente poucas palavras bastam”<sup>287</sup>.

Fora esse o clima político em que se encontrava Bráulio de Zaragoza no primeiro terço do século VII. Sem dúvida, as recentes experiências sociais, relativizadas a partir das relações entre a monarquia e a Igreja fizeram-no não apenas partícipe de todo o processo de elaboração do conceito de realeza, senão também, ele próprio como edificador em grande parte desse mesmo preceito. Conforme apontou Lacarra (1959), o incidente envolvendo a Sé Romana e a Igreja visigoda durante o século VII denota fundamentalmente o desconhecimento que Roma tinha em relação ao andamento da cristandade fora das paredes de São Pedro. Esse distanciamento acabou criando uma espécie de estado de isolamento do papado em relação aos prosélitos reinos romano germânicos no século VII<sup>288</sup>. Indubitavelmente o papel desempenhado por Bráulio no VI Concílio de Toledo de 638 quando lido concomitantemente a atmosfera político-religiosa – ademais de sua epístola em resposta ao Pontífice romano Honório I acerca da condução dos problemas envolvendo o episcopado hispânico – denotam o difícil momento em que se encontrava o reino visigodo em sua época, de forma que a *Continuatio Hispanica* refere-se a Bráulio dizendo: “neste sínodo [VI Concílio de Toledo] brilhou sobre os demais Bráulio, ilustre bispo de Zaragoza, que infundiu, com a dignidade que merece, a verdadeira doutrina nas almas cristãs, e cujas obras todavia hoje lê a Igreja”<sup>289</sup>.

Entre a realização do VI Concílio em 638 e o VII Concílio de Toledo em 646 passaram-se consideráveis 9 anos. Neste período de quase uma década, muitos eventos se

<sup>285</sup> Idem: “[...] retro acta temporum gesta cum hactis praesenibus uobis arbitrarari summus necessario esse mittenda”.

<sup>286</sup> Idem: “Oc quidem iam olim altissimo inspiramine et sacra meditatione gloriosissimi et clementissimi filii uestri, principis nostri, Chintilani regis insederat animis”.

<sup>287</sup> Idem: “Et quamvis ratio posceret ut uobis ad singula deberemus respondere [...] breuite quidem set sufficienter respondimus [...] Sapienti enim uiro pauca dicta sufficiunt”.

<sup>288</sup> Assim observa LACARRA, J. M. “La Iglesia visigoda en el siglo VII y sus relaciones con Roma” In: *Le Chiese nei regni dell’Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all’800*. Vol.1. *Settimane di Studio del Centro Italiano sull’alto Medioevo*. Spoleto, 7-13 aprile 1959, pp.362-363. Texto esse reeditado em LACARRA, J. M. *Estudios de Alta Edad Media Española*. Zaragoza: Anubas, 1980, pp.91-124.

<sup>289</sup> Chron. Moz. 18: “Huic sinodo [VI Concílio de Toledo] Braulio Caesaraugustanus episcopus pre ceteris illustres excellit atque piam doctrinam Xpianis mentibus decenter infundit, cuius et opus|cula nunc usque ecclesia relegit”.

sucederam de modo a influir em todo o processo de consolidação da monarquia católica visigoda do século VII. Ainda que nesta época já houvesse transcorrido quase a metade desse longo século VII, a monarquia católica parecia ainda buscar um real sentido para sua existência. O processo eletivo mais do que nunca parecia apresentar inconsistências, fosse em seu processo de condução ou fosse mesmo em sua forma constituinte. Com efeito, resulta indispensável situarmos contextualmente tais eventos entre a realização dos Concílios – VI e VII toledano – para que assim possamos melhor encaminhar nossas perspectivas.

Passados dois anos do *placitum* e também da realização do VI Concílio toledano morreu Chintila, sendo imediatamente sucedido no trono pelo seu jovem e inexperiente filho Tulga. Notadamente, o anônimo autor da *Continuatio Hispana* refere-se à Tulga como “[...] um homem de bom caráter e ascendência [...]”<sup>290</sup>. A Crônica Albeldense (14, 27), já na época da *Reconquista*<sup>291</sup>, faz uma única menção ao reinado de Chintila, dizendo que este rei “assegurou o reino submetido à fé”<sup>292</sup>, um contraste interessante é feito com seu filho e sucessor Tulga em que se afirma na mesma *Crônica*, que este rei ao contrário de seu pai “foi brando em tudo” (*Chro. Alben.* 14, 28)<sup>293</sup>. A julgar pelas escassas notícias que temos de seu reinado, poderíamos inclusive fazer um paralelo com o breve reinado de Liuva II, filho de Recaredo.

Os qualificativos pessoais do jovem monarca Tulga foram decisivos para os eventos ocorridos após sua ascensão ao reino dos godos. Tais qualificativos eram na verdade graves

<sup>290</sup> *Idem*, 19: “[...] *Tulgas bone indolis et radix Gothorum* [...]”. Para o moderno editor da Crônica Moçárabe, José Eduardo López Pereira, o termo *indolis* deve referir-se ao caráter pessoal do novo monarca e o vocábulo *radix* a sua ascendência. Cf. LÓPEZ PEREIRA, J. E. *Continuatio Isidoriana Hispana. Crónica Mozárabe de 754*. Estudio, edición crítica y traducción. Léon: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro. Caja España de Inversiones. Archivo Histórico Diocesano, 2009, p.189, nota 27.

<sup>291</sup> Denomina-se *Reconquista* o longo processo histórico (balizado entre os séculos VIII e XV), através do qual os Reinos Cristãos da Península Ibérica buscaram reaver os antigos espaços de domínio [visigóticos] anteriores à conquista muçulmana. Embora conceitualmente o termo seja bastante controverso na historiografia, e não seja nosso propósito discuti-lo, pode-se dizer que é admitido entre os historiadores que esse termo tenha vindo a lume com Abílio Barbero e Marcelo Vigil em meados da década de 1960, em um artigo publicado originalmente sob o título de “Sobre los orígenes sociales de la Reconquista: cántabros y vascones desde fines del Imperio Romano hasta la invasión muçulmana” no *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 156, 1965, pp.271-339. Para tanto cf. BARBERO, A.; VIGIL, M. *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*. Barcelona: Ariel, 1984, pp.13-103. De fato, tal conceito fora comungado por outros historiadores, ainda que, como observamos anteriormente, com algumas ressalvas. Rucquoi (1995, p.168) assim sintetiza aquele momento: “Afonso VI de Leão e Castela pôde assim aparecer como herdeiro dos reis visigodos, e a tomada de Toledo como o golpe da “restauração” da Espanha pela reconquista militar do seu território. O mito da Hispania unificada e cristã parecia ir-se realizar reforçado pelo apelo da primeira cruzada contra os infiéis em 1095. Sete anos depois em 1102, uma concessão pontifícia dava os mesmos privilégios àqueles que em Espanha, combatessem os muçulmanos”. Cf. RUCQUOI, A. *História Medieval da Península Ibérica*. Lisboa: Estampa, 1995.

<sup>292</sup> *Chron. Alben.* 14, 27: “*Cintila [...] subditum regnum fide firmauit*”. Cf. Edição de GIL FERNANDEZ, J.; MORALEJO, J. L.; RUIZ DE LA PEÑA, J. I. *Crónicas Asturianas*. Oviedo: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, 1985, p.170.

<sup>293</sup> *Chron. Alben.* 14, 28: “*Tulga [...] blandus in omnia fuit*”, (p.170).

defeitos para quem assumia naquele momento a indômita política dos godos. Entre junho e julho do ano 603, aos vinte anos de idade, Liuva II foi deposto do trono pelo *magnate* Witérico, que lhe cortou a mão e logo o assassinou<sup>294</sup>. Assim, do mesmo modo que Luiva II, o jovem Tulga, dois anos após assumir a coroa foi deposto na primavera de 642 através de uma revolta encabeçada pelo experiente *magnate* Chindasvintho<sup>295</sup>. Tulga perdeu o trono, mas não a vida: tonsurado e feito clérigo perdeu as prerrogativas régias, ficando assim impossibilitado juridicamente de reinar.

Chindasvintho, melhor que ninguém, conhecia os riscos de assumir o reino dos godos, especialmente nas condições em que ele próprio assumiu, quer dizer, por meio de uma revolta. Plenamente consciente disto resolveu logo afastar com implacável veemência quaisquer ameaças que pudessem por em perigo seu poder ou mesmo simplesmente pairar sobre seu governo. Essas foram, indubitavelmente, as origens das famosas “*purgas*”<sup>296</sup> de Chindasvintho, que encontraram ecos ainda em finais do século VII e meados do século VIII. Aquilo que o cronista franco Fredegário chamou em sua crônica de *morbo gothorum*<sup>297</sup>, e nessa mesma linha a *Continuatio Hispana* de 754 fazia menção ao monarca Chindasvintho como o *demoliens gothos*<sup>298</sup>.

As “*purgas*” se dirigiram basicamente contra os representantes da aristocracia militar, os chamados *Gothi* – elementos ativos da população do reino. De fato, esse grupo aristocrático fora determinante para o sucesso da empresa de Chindasvintho. A maioria dos exércitos na Hispania visigoda se constituiu da soma de exércitos privados, vinculados à

<sup>294</sup>Isid.Hisp. Hist. Goth. 57: “*Quem in primo flore adulescentiae Wittericus sumpta tyrannide innocuum regno deiecit praecisaque eius dextra occidit anno aetatis XX, regni uero secundo*”. Sobre o breve reinado de Luiva II cf. ORLANDIS, J. *Historia de España. Época visigoda (409-711)*. Madrid: Gredos, 1987, pp.124-125.

<sup>295</sup> Para ORLANDIS, J.; RAMOS LISSÓN, D. *Historia de los concilios...op. cit.*, 1986, p.326 “el golpe de estado y la proclamación de Chindasvinto es posible que tuviera lugar en Pampliega (Burgos) el 17 de abril de 642 y la entronización solemne del nuevo príncipe pudo ser en Toledo el día 30 de ese mismo mes”.

<sup>296</sup> O verbo transitivo “*purgo, are*” era utilizado no latim clássico e no latim cristão, com o sentido de “limpar”. Cf. BLAISE. A. *Dictionnaire Latin-Français des Auteurs du Moyen Age*. Corpus Christianorum. Continuatio Medievals. *Lexicon Latinitatis Medii Aevi (praesertim ad res investigandas pertinens)*. Turnholt: Brepols. 1994, p.755. Com o mesmo sentido de “limpar” ou “depurar”, o termo incide também em algumas atas de Concílios visigóticos: *Conc. Tol. IV a. 633, c.21*: “[...] *ut mundi corpore, purgati mente possimus ad sacrificium Christi digni accedere [...]*” (Vives, 1963, p.200, l.43); *Conc. Tol. XI a.675, c.5*: “[...] *vigintim dierum poenitentiae satisfactione purgetur [...]*” (Vives, 1963, p.382, l.34); *Conc. Tol. XII, a. 681, Ordo Cel. Conc. “[...] ut zelo vestri regiminis purgetur terra a contagio pravitatis]*” (Vives, 1963, p.382, l.22); *Conc. Tol. XIII, a. 683, c. 7*: “[...] *si eum antea verae poenitudinis coram metropolitano satisfactio non purgaverit [...]*” (Vives, 1963, p.424, l.14). Para tanto vide MELLADO RODRÍGUEZ, J. *Lexico de los Concilios Visigóticos de Toledo*. Tomo 2 (K-Z). Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 1990, p.559.

<sup>297</sup>*Fred. Chron. IV, 82*: “[...] *Chyntasindus [...] cognetus morbum Gotorum [...]*”. Edição de WALLACE-HADRILL, J. M. *The fourth book of the Chronicle of Fredegar with its continuations*. New York: Thomas Nelson and Sons, 1960, pp.69-70.

<sup>298</sup>*Chron. Moz. 22*: “[...] *Chindasuintus per tirannidem regnum Gothorum inuasum Yberie triumphabiliter principat demoliens Gothos [...]*”.

nobreza por laços de fidelidade<sup>299</sup>. No caso de Chindasvintho, notadamente observou Pérez Sánchez (1989, p.135):

Es muy importante advertir que la defensa de la vida y de los intereses de los reyes se llevaría a cabo con el concurso de las fuerzas del reino godo, es decir, el vínculo de fidelidad suponía, entre otras cosas, el alienar de los ejércitos privados de los grandes en las filas del monarca reinante, contribuyendo de esta manera a su defensa y protección.

Não temos dúvidas que Tulga – o jovem monarca deposto – havia herdado de seu pai não somente o reino, mas também seu séquito de partidários. Com efeito, ciente do que poderiam representar estes mesmos fieis de Chintila, ao depor Tulga e assumir o reino dos godos, Chindasvintho iniciou um violento processo de reestruturação daqueles que o novo monarca ancião considerava seus fieis. Faz-se interessante notar aqui que Fredegário usando uma terminologia que se encontra também nas fontes jurídicas visigodas, afirma que nas depurações de Chindasvintho morreram 200 *primates* e 500 *mediocres*<sup>300</sup>, outros tantos destes nobres foram desterrados e perderam seus bens<sup>301</sup>.

Em pouco tempo, por volta do ano 646, Bráulio e o monarca Chindasvintho trocaram uma importante correspondência a propósito da provisão da Sé Toledana<sup>302</sup>. Tal missiva tinha como tema principal a eleição do novo bispo da *urbs* régia, devido a morte do arcebispo de Toledo Eugênio I em 646. Para cobrir a Sé vacante o monarca havia optado pelo arcediano de Zaragoza, também de nome Eugênio, outro toledano que havia se retirado da capital do reino rumando para Zaragoza, onde se dedicava ao culto dos Mártires. Bráulio havia feito de Eugênio não somente seu arcediano, mas, sobretudo, seu homem de confiança. Com todas essas forças Bráulio suplicou ao rei Chindasvintho que não retirasse junto de si seu arcediano, pois, justifica-se dizendo que era necessário para a administração da Igreja caesaraugustana, pois ele – Bráulio – sentia-se já velho e debilitado. O monarca não se comoveu com os rogos de Bráulio, e fez Eugênio retornar a Toledo para que fosse consagrado bispo metropolitano da capital do reino.

Durante o reinado de Chindasvintho celebrou-se o VII Concílio em Toledo no ano de 646. Neste sínodo, se compararmos com os ocorridos anteriormente, a assistência dos bispos não foi numerosa, o que podemos entender de fato como um indício da considerável resistência que encontrou o novo monarca godo. Uma convocatória decorrida sem o apreço do

<sup>299</sup> Cf. PÉREZ SÁNCHEZ, D. *El ejército en la sociedad visigoda...op. cit.*, 1989, p.137.

<sup>300</sup> *Fred. Chron. IV, 82*: “*Fertur de primatis Gotorum hoc uicio reprimendo ducentis fuisse interfectis; de medogrebus quingentis interfecere iussit*”.

<sup>301</sup> ORLANDIS, J.; RAMOS LISSÓN, D. *Historia de los concilios...op. cit.*, 1986, p.327.

<sup>302</sup> *Braul. Caes. Epis. 31 e 32*.

tempo, ou seja, diferentemente do que havia sido feito por outros reis – a guisa de exemplos veja-se o caso de Sisenando com o IV Concílio de Toledo de 633 ou mesmo Chintila com o V Concílio toledano –, naquele momento o Concílio VII de Toledo de 646 contou com a reduzida participação de 30 bispos, sendo 9 deles da Cartaginense, 4 da Bética, 9 da Lusitânia, 6 da Galícia e 2 da Tarraconense. Três questões destacam-se sobremaneira: primeiro 11 prelados fizeram se representar por seus vicários; em segundo lugar, não se registrou a presença de nenhum bispo da Narbonense e, finalmente, a ausência de Bráulio de Zaragoza (a mais ilustre personalidade eclesiástica daquele momento) que não se fez presente e nem mesmo mandou qualquer representante. O VII Concílio de Toledo foi presidido pelo discípulo de Bráulio de Zaragoza, o bispo Eugênio II de Toledo.

Tal reação do episcopado torna-se explicável a partir do exame da política empreendida por Chindasvintho, especialmente nos seus primeiros anos de reinado. Assim, a reação desfavorável da Igreja pode ser entendida como um sintoma da atmosfera política da Hispania naquele momento. Tal deficiência de relacionamento advinda no campo eclesiástico fora contemplada por Chindasvintho no terreno legislativo. Nossa hipótese materializa-se a partir da leitura crítica da *Lex Visigothorum* (II, 1, 19, *Chind.*)<sup>303</sup>. De inspiração anticlerical, esta lei versava exatamente sobre a desobediência de bispos ou quaisquer outros clérigos e impunha penas econômicas notoriamente pesadas. Esta lei de Chindasvintho vinha na contramão de um dos princípios legais mais antigos defendidos pela Igreja, como, por exemplo, o privilégio de foro, uma das muitas imunidades clericais. Com efeito, para Orlandis (1987, p.153):

Su promulgación es un indicio más de las dificultades existentes entre Khindasvinto y la mayor parte del episcopado, en contraste con el clima de armonía y solidaridad que había reinado en tiempo de Khíntila, cuando los obispos consideraban que el mismo Dios movía el ánimo del monarca, y así lo declaraban en su respuesta al papa Honorio.

Mas também podemos considerar outros matizes que nos permitem vislumbrar um panorama mais amplo daquela realidade histórica. O bispo Bráulio de Zaragoza em carta enviada ao seu amigo bispo de Valência – epístola esta que corresponde efetivamente aos primeiros anos de reinado e, portanto, das temidas “purgas” de Chindasvintho, Bráulio reclama dos maus momentos em que se encontra o reino, e diz o bispo de Zaragoza: “sabes

<sup>303</sup> LV, II, 1, 19 (*Chind.*): “De his, qui admoniti iudicis epistula vel sigillo ad iudicum venire contemnunt: [...] si certe presbiter, diaconus vel subdiaconus adque clericus vel monachus ad accipiendam iudicis epistulam vel sigillum se dilataverint aut pro sui persona ad respondendum minime direxerint prosecutorem vel contumaciter fuerint contemptores, unusquisque eorum iuxta legis huius sententiam, que in laicis spuerius lata est, indicta damna suscipiat; et si non habuerit, unde conponat, eius episcopus moneatur, ut pro eo satisfacere, si voluerit, licentiam habeat”.



que estamos sofrendo nós também as mesmas molestíssimas sacudidas das tormentas e vendavais que os queixais que conturbam vossa paz”<sup>304</sup>. Possivelmente referindo-se aos rumos encaminhados na política visigoda da época e sua relação com a Igreja.

Por outro lado, Bráulio era plenamente consciente de que a prudência naquele momento seria a maior de todas as virtudes. Assim, o bispo caesaraugustano buscou manter relações mais próximas e respeitadas com alguns clérigos que gozavam do favor régio. Desse modo, podemos entender suas amistosas relações com o abade Emiliano que vivia em Toledo, e que supostamente teria um trânsito maior junto da corte régia de Chindasvintho.

No ano 649, Chindasvintho quase octogenário, recebe outra epístola com um *suggerendum* subscrita por três relevantes personagens do reino visigodo<sup>305</sup>. Os firmantes da carta eram dois bispos, Bráulio e Eutrópio, e o *magnate* Celso, um alto funcionário do reino, potentado regional que administrava territórios de demarcação civil não especificada<sup>306</sup>. A epístola estava firmada nominalmente pelos três, mas também estava escrita em nome do clero e do povo respectivo de cada diocese. Nela o *suggerendum* dirigia-se ao rei com um pedido para que ele associasse ao trono seu filho, Revesvintho.

Os autores da carta fundamentam sua petição baseados essencialmente em suas experiências pretéritas, “[...] recordando – dizem eles – as situações críticas passadas, temos compreendido a quantos perigos, a quantas adversidades e a quantos ataques dos inimigos temos estado expostos”<sup>307</sup>. Por essa mesma razão – prosseguia o escrito – “[...] decidimos recorrer a tua bondade para pedir-te como senhor e rei nosso a teu servo e senhor Recesvintho enquanto tu vives e tens energias”<sup>308</sup>. Do mesmo modo, a petição justificava-se em dois elementos fundamentais: primeiro a avançada idade em que já se encontrava Chindasvintho; em segundo lugar, Recesvintho era um príncipe “que tem idade para guerrear e suportar o

<sup>304</sup> *Braul. Caes. Epis. 24*: “*Quibus tempestatibus procellusue uestram querimini conturbari quietem, eadem nos <s> citote laborare molestissima uexatione*”.

<sup>305</sup> *Braul. Caes. Epis. 37*: “*Suggerendum: Gloriosissimo Domino nostro Chintasuinto Regi, Braulio et Eutropius Episcopi Seruuli ustri cum presbiteris, diaconibus et omnibus plebibus a Deo sibi creditis, necton et Celsus seruus uester, cum territoriis a clementia uestra sibi commissis*”.

<sup>306</sup> Sobre esta personagem – Celso – Orlandis (1987, p.156) acredita que possa ter sido um conde da Tarraconense, mas também sugere que “Parece más probable que fuese el*judex* o *comes* de un distrito administrativo del valle medio del Ebro, cuya autoridad se extendiera quizá a las ciudades de Zaragoza y Tarazona”. Cf. ORLANDIS, J. *Historia de España...op. cit.*, 1987.

<sup>307</sup> *Braul. Caes. Epis. 37*: “*[...] alterna conlationes conferentes et preterita discrimina reminiscentes animaduertimus quantis periculis, quantis necessitatibus, quantis etiam patuerimus aduersariorum incursibus [...]*”.

<sup>308</sup> *Braul. Caes. Epis. 37*: “*[...]ad tuam pietatem recurrere decreuimus, ut, quia conpendiosus nicil nec quieti uestre nec casibus nostris prospicimus, in uita tua et te beneualente seruuum tuum dominum Reccesuindum dominum nobis et regem deposcimus [...]*”.

esforço das campanhas”<sup>309</sup>, o que ao mesmo tempo nos sugere que as campanhas militares fossem uma prática hodierna naquela época.

Notadamente, aos olhos dos nossos leitores mais atentos, a participação de Bráulio de Zaragoza nesse processo pode parecer absolutamente contraditória no que diz respeito à significação política da doutrina de Isidoro de Sevilha. Expliquemo-nos. O célebre cânone 75 do IV Concílio de Toledo, presidido por Isidoro no ano 633, versava, dentre outras coisas, sobre a questão sucessória na monarquia visigoda. Ora, pois, o mesmo cânone interpunha questões várias sobre os diversos problemas pelos quais atravessou a instituição monárquica naqueles tempos – lembremos aqui que naquele momento o Concílio tratava da deposição de Suinthila e a legitimação do golpe aplicado pelo *magnate* Sisenando –, o que acabava trazendo a baila, evidentemente, uma espécie de necessidade de normatização do processo sucessório. O duplo caráter dos Concílios visigóticos, político e religioso, permitiam desse modo, uma deliberação nesse sentido.

Quando Bráulio de Zaragoza indica a Chindasvintho a associação ao trono de seu filho Recesvintho em sua epístola, firmada também pelo bispo Eutrópio e o conde Celso (em nome da Igreja de Hispania), isso nos sugere que Bráulio estava rompendo com o princípio elementar do disposto pelo cânone 75<sup>310</sup>. Pois, ao invés de velar por uma eleição de modo pacífico e conforme os ditames do referido IV Concílio de Toledo (que estabelecia basicamente a escolha do novo rei pelo modo eletivo, entre os bispos e os nobres do palácio), Celso, Eutrópio e Bráulio – principalmente – sugerem a associação do príncipe de modo a assegurar a sucessão hereditária. Com efeito, sugerimos algumas possibilidades de interpretação para este imbróglio.

### 2.3 Chindasvintho e Bráulio de Zaragoza

Quando Chindasvintho chega ao poder e leva a cabo uma série de medidas – *purgas* – como forma de assegurar-se contra seus opositores, Bráulio já ocupava um lugar de destaque frente à Sé episcopal de Zaragoza. Todavia, um bom exemplo dessa atmosfera

<sup>309</sup> *Braul. Caes. Epis.* 37: “[...]ut cuius etatis ets et belligerare et bellorum sudorem sufferre [...]”.

<sup>310</sup> Uma belíssima síntese com abundante bibliografia sobre a questão cf. FRIGHETTO, R. “Aspectos da teoria política isidoriana: o cânone 75 do IV Concílio de Toledo e a constituição monárquica do Reino Visigodo de Toledo”. In: *Idem*, FERNANDES, F. R. *Cultura e poder na Península Ibérica*. Curitiba: Juruá, 2001, pp.73-91. Esse mesmo artigo foi publicado originalmente na *Revista de Ciências Históricas XII*. Porto: Universidade Portucalense, 1997, pp.73-82.

política e social da Hispania no século VII foi a destruição da biblioteca do Conde Lorenzo, logo no princípio do reinado de Chindasvintho. Para Garcia Moreno (1974, p.59), talvez este personagem tenha sido vítima das famosas *purgas* do rei por volta de 641.

Segundo Garcia Moreno (1974, p.59), o Conde Lorenzo deveria ter uma boa biblioteca e viver em Toledo, pois Bráulio pede ao abade Emiliano (*Aemilianus abbas*) que busque nela uma cópia do *Tratado Sobre o Apocalipse* de Apríngio de Beja ([...] *librum Aprincii Pacensis episcopi tractatum Apocalypsin*). Desse modo, se considerarmos a provável data da epístola de Emiliano (c.642) endereçada a Bráulio, registrada pelo *Epistolarium* deste último<sup>311</sup>, o Conde Lorenzo já deveria estar morto<sup>312</sup>. Concordam Garcia Moreno (1974, p.59) e Miguel Franco (2011, p.172)<sup>313</sup> que a expressão *illo tempore res, sicut nostis*, seja uma alusão velada aos problemas políticos e sociais que se desencadearam nos primeiros anos do reinado de Chindasvintho, portanto, plenamente compreensível nesse sentido.

As epístolas de Emiliano servem basicamente como uma espécie de introdução aos encontros que mais tarde demarcariam as relações entre Bráulio e Chindasvintho. Entretanto, para Miguel Franco (2011), essas mesmas epístolas oferecem uma descrição não apenas das relações entre Bráulio e o monarca Chindasvintho, senão também a opinião que outras figuras da época tiveram da imagem do monarca ancião e de algumas de suas atuações na esfera política visigótica de meados do século VII. Muito embora seja necessário admitir aqui que as relações entre Bráulio e a corte toledana sempre se conduziram com natural cordialidade.

Do mesmo modo, faz-se necessário notar que as ideias do bispo de Zaragoza nem sempre foram comungadas por Chindasvintho<sup>314</sup>. Assim, a imagem do rei projetada pelas epístolas de Bráulio – mediante um exame de seus respectivos conteúdos, confrontados em seu contexto original – expressam tacitamente os mecanismos lançados pela mão da nobreza – eclesiástica, sobretudo – para se posicionar mediante seu descontentamento com o rei. O problema ganha contornos mais distintos com a eleição de Eugênio como bispo de Toledo em substituição ao seu homônimo Eugênio I morto em 646.

<sup>311</sup> *Braul. Caes. Epi. 26: "Domino meo Braulioni episcopo, Emilianus peccator: Pro libro autem uel cordis affectu domino meo gratias referam pro benignitatis et gratie uestre beneficio [...] sed omnino iste codex inueniri non potuit, nam et pro libris Laurenti solliciti fuimus, sed quia illo tempore res, sicut nostis, in dispersionem uenit, nihil inde inuestigare potuimus [...] "*

<sup>312</sup> Cf. GARCIA MORENO, L. A. *Prosopografía del Reino Visigodo...op. cit.*, 1974, (nº90), p.59 e nota 2.

<sup>313</sup> MIGUEL FRANCO, R. "Braulio de Zaragoza, el rey Chindasvinto y Eugenio de Toledo: imagen y opinión en el *Epistolarium* de Braulio de Zaragoza". In: *Revista Emerita*, vol.79, nº1. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2011, pp.155-176.

<sup>314</sup> Assim nos indica CASTELLANOS, S. *La hagiografía visigoda. Dominio social y proyección cultural*. Logroño: Universidad de la Rioja, 2004, pp.291-300, especialmente p.295.

A escolha de Chindasvintho para substituição ao metropolitano de Toledo em 646 recaí sobre o arcediano e braço direito de Bráulio no episcopado caesaraugustano, Eugênio. Cargo que viria desempenhar durante quase doze anos<sup>315</sup>, coincidindo, portanto, com os reinados de Chindasvintho (642-653) e de seu filho Recesvintho (653-672). Já como metropolitano da urbe régia, o encontramos firmando as atas de quatro Concílios celebrados em Toledo: o VII (646), o VIII (653), o IX (655) e o X (656). Durante os anos em que esteve à frente da Sé toledana dirigiu a escola episcopal donde se formaram destacados personagens como Ildefonso e Juliano, que mais tarde assumiriam a responsabilidade da Sé metropolitana. Para Iranzo Abellán (2010, p.110), ao suceder seu irmão João na sede de Zaragoza no ano 631, Bráulio inicia a “promoção” de Eugênio. Nomeado como diácono e mais tarde como arcediano, Eugênio convertera-se no braço direito de Bráulio. Com efeito, em 646 falecia o metropolitano Eugênio I de Toledo e o rei Chindasvintho elege o arcediano de Bráulio para ocupar a vacante Sé da capital do reino. Com efeito, assevera Iranzo Abellán (2010, p.110):

Esto fue un duro golpe para el anciano y achacoso Braulio. Conservamos las cartas que dirigió al monarca para hacerle desistir de semejante decisión; en ellas apela a su misericordia y confiesa la enorme ayuda a que Eugenio le presta en la administración y gobierno de la diócesis. Chindasvintho se mostró insensible a las peticiones del anciano prelado, que finalmente tuvo que aceptar el nombramiento de su diácono como obispo de la capital del reino.

Isso provavelmente desencadeou um clima nada agradável entre Bráulio e o monarca Chindasvintho. Codoñer (2007) sugere que as palavras de Ildefonso de Toledo em seu *De Viris Illustribus* deixam-nos entrever certa hostilidade em relação ao rei Chindasvintho: “[...] unde principali uiolentia reductus atque in pontificatum adscitus” (*Ild. Tol. De Vir. Ill.*, 13). Muito embora Miguel Franco (2011, p.171) admita que essas palavras pudessem, igualmente, tratar-se de um tópico de sublinhada humildade de Eugênio já que só a força e contra a sua vontade, aceitou o cargo de bispo e as honras que esta posição lhe proporcionava.

Assim, entendemos que o posicionamento adotado por Bráulio não se coloca aqui como uma mera constatação sintomática devido à ordem das coisas na Hispania desde o golpe que levou Chindasvintho ao poder. Mais do que isto, estamos diante de um sério problema de enfrentamento entre o poder real e a Igreja, naquele momento representado pelo bispo de Zaragoza. Longe de querer vislumbrar nesse episódio muito além do que nossos olhos conseguem discernir, observemos um sensível elemento derivado dessa questão: afinal, por

<sup>315</sup> *Ild. Tol. De Vir. Ill.*, 13, 25-26: “*Clarus habitus fuit temporibus Chindasuinthi et Recesuinthi regum fere duodecim annis tenens dignitatem simul et gloriam sacerdotis [...]*”. (Ed. Codoñer, 1972, p.134; Ed. 2007, 13, 18, 19-20, pp.615-616).

que Bráulio sugerirá *a posteriori* que o rei Chindasvintho associe seu filho Recesvintho ao trono? De fato, essa questão parece querer nos apresentar algo muito mais complexo do que possa representar num primeiro momento.

Como já pudemos observar anteriormente, desde o IV Concílio de Toledo, celebrado no ano 633, e presidido por Isidoro de Sevilha, o célebre cânone 75 desse Concílio estabeleceu um conjunto normativo acerca da questão sucessória no Reino visigodo. Contudo, lembremos aqui que o cânone 75 estabelecia, dentre outras coisas, que a ordem sucessória ao trono deveria obedecer à critérios eletivos pelos quais, segundo pontualmente observou Frighetto (2001, p.76) o rei seria escolhido através de uma maneira idônea, de modo que “[...] no nível moral e ideológico, o monarca alcançasse o reconhecimento unânime de sua autoridade política”<sup>316</sup>. De fato, as fontes da época parecem nos sugerir exatamente tal assertiva, pois encontramos eco no pensamento de Isidoro de Sevilha (*Sent. III, 51, 3*)<sup>317</sup>, e do mesmo modo, Juliano de Toledo, em sua *Historia Wambae Regis* ao referir-se à eleição de Recesvintho<sup>318</sup>.

Portanto, a eleição do monarca de acordo com a doutrina isidoriana deveria proceder pelo princípio eletivo, cuja deferência de tal princípio seria o fortalecimento da figura do soberano por meio da sacralização da instituição régia. Bráulio de Zaragoza e seus pares (o bispo Eutrópio e o Conde Celso), ao sugerirem ao monarca Chindasvintho a associação de seu filho Recesvintho ao poder parece ir justamente à contramão desse princípio. Muito embora a historiografia pretérita e contemporânea não tenha dispensado muita atenção a este fato, é importante matizá-lo para que se possa efetivamente compreender as possíveis motivações de Bráulio para “romper” – digamos assim – com o princípio defendido por seu mestre Isidoro. Assim, sugerimos aqui uma leitura mais cuidadosa desse aspecto.

Assim, pensamos que a atitude de Bráulio ao sugerir ao rei Chindasvintho a associação de seu filho como *consorte regni* foi mais fruto de uma política transitória demarcada num momento específico da história visigótica, portanto, resultou de uma

<sup>316</sup> Cf. FRIGHETTO, R. *Aspectos da teoria política isidoriana...* art. cit., 2001, p.76.

<sup>317</sup> *Isid. Sent. III, 51, 3*: “*Sub religionis disciplinam saeculi potestates subiectae sunt; et quamvis culmine regni sint praediti, uinculo tamen fidei tenentur adscripti, ut fidem Christi suis legibus praedicent, et ipsam fidei praedicationem moribus bonis conseruent*”. (Ed. CAZIER, 1998, p.304).

<sup>318</sup> *Iul. Tol. Hist. Wam.3*: “*Gerebantur enim ista in iullula, cui antiquitas Gerticos nomen dedit, quae fere centum uiginti milibus ab urbe regia distans in Salamanticensi territorio sita est. Ibi enim uno eodemque die, scilicet in ipsis Kalendis Septembribus, et decidentis regis uitalis terminus fuit et pro subsequentis iam dicti uiri preelectione illa quam praemisimus populi adclamatio extitit. Nam eundem uirum quamquam diuinitus abinceps et per hanelantia pleuium uota et per eorum obsequentia regali cultu iam circumdederant magna officia, ungi se tamen per sacerdotis manus ante non passus est, quam sedem adiret regiae urbis atque solium peteret paternae antiquitatis [...]*”. JULIANO DE TOLEDO. *Historia Wambae Regis*. Edição de HILLGARTH, J. N.; LEVISON, W.; BISCHOFF, B. *Sancti Iuliani Toletanae Sedis Episcopi. Opera (Pars I)*. Turnholti: Brepols, 1976, pp.219-220.

necessidade clara e pontual, mais do que uma de convicção pessoal, doutrinária ou mesmo normativa. Pois ao apresentar os argumentos em que se fundava seu *suggerendum* opinava que a corregência de Recesvintho seria uma maneira de se colocar fim às disputas irascíveis pelo trono dos godos. Ademais, dada a avançada idade do monarca reinante, seria igualmente uma forma de garantir a paz futura para o Reino<sup>319</sup>. Essa transitoriedade pacífica do poder era o que realmente movia os pensamentos de Bráulio em relação ao problema da sucessão monárquica.

Importa precisar também que, essa não fora a primeira vez que Bráulio de Zaragoza violara a legislação conciliar. Todavia, para Lynch (1950) ainda que seja um fato inegável, posto que assim se deduz das fontes, devemos pensar, antes de qualquer coisa, que a hierarquia não foi totalmente fiel em relação às suas próprias disposições sobre a matéria. É bem conhecido o episódio relatado em sua carta 17 na qual reconhece haver ordenado um monge fugitivo<sup>320</sup>. Já na carta 14 de seu *Epistolarium* aconselha a seu irmão Frominiano que somente siga as disposições do IV Concílio unicamente se as crê aceitáveis segundo suas convicções, corrigindo ou dispensando o que lhe pareça mais adequado<sup>321</sup>.

Destarte, é importante lembrarmos que, conforme chamamos a atenção acima, embora a máxima ‘contra os fatos não haja argumentos’ seja pontual neste caso, estamos convencidos de que a exemplar e ilibada atuação de Bráulio na vida religiosa e política da Hispania visigoda não devem reduzir ou mesmo macular sua visão acerca da importância e mesmo do poder das decisões conciliares. Tal juízo pode ser verificado mesmo na própria epístola 17 na qual reclama ter violado os cânones<sup>322</sup>; ou na epístola 36 dirigida ao bispo Eugênio II de Toledo pela qual reafirma sua posição de que o sacramento da unção com o óleo santo somente teria validade se respeitado o disposto pelos cânones<sup>323</sup>. Evidentemente não é nosso propósito aqui afirmar que houvesse a isenção plena de Bráulio em relação aos problemas de seu tempo, mas pelo contrário, o que verificamos através da leitura e interpretação das fontes é que Bráulio era um homem engajado na vida pública e religiosa de sua época, sendo por vezes exigido a tomar posição diante de muitos desses problemas. Com

<sup>319</sup> Assim nos sugere LYNCH, – GALINDO. *San Braulio, obispo de Zaragoza (631-651). Su vida y sus obras*. Madrid, 1950, p.166.

<sup>320</sup> *Braul.Caes. Epist. 17*: “Non sum ignoramus me contra patrum sanctiones et decreta canonum egisse, cum monacum uestrum de asili monasterio me scio et subdiaconem et diaconem sacrasse [...] hac per hoc sentio me ordinem excessisse”.

<sup>321</sup> *Braul.Caes. Epist. 14*: “Uestrum est inde, si quid melius probaueritis, eligere adque, si qua offenderint, uestro iudicio aut corrigi aut amputari”.

<sup>322</sup> Cf. *infra* nota 242.

<sup>323</sup> *Braul.Caes. Epist. 36*: “Obtime nouit prudentia tua canonum antiqua esse instituta ut presbiter crismare non audeat, quod seruare et orientem et omnem Italiam hucusque scimus [...]”.

efeito, tais decisões denotam não apenas seu caráter político, mas, sobretudo, sua personalidade firme e decisiva nos rumos da monarquia visigoda.

Evidentemente, uma explanação completa da doutrina política e religiosa defendida por Bráulio de Zaragoza exige um exame mais cuidadoso de todo seu *corpus* literário, o que inclui uma leitura crítica de suas epístolas e demais escritos<sup>324</sup>; assim, por nossa parte, observamos que a teoria política encontrou eco não apenas na Idade Média, mas, sobretudo, ainda na Antiguidade Tardia. Doutrina esta que encontrou um assíduo leitor e crítico: Taio, sucessor e bispo de Zaragoza a partir de 651.

## 2.4 Taio de Zaragoza

Com a morte de Bráulio em 651, Taio o sucedeu à frente da Sé Episcopal de Zaragoza. Nascido por volta do ano 600, sabemos que foi monge e, posteriormente, abade de algum mosteiro às cercanias de Zaragoza. Já como bispo desta cidade, subscreveu as atas dos Concílios VIII, IX e X de Toledo<sup>325</sup>, ocorridos respectivamente em 653, 655 e 656 durante o reinado de Recesvintho (653-672). Ignoramos em absoluto a data de sua morte, embora saibamos que no ano 683 outro prelado ocupa sua Sé e subscreve as atas do XIII Concílio de Toledo<sup>326</sup>.

Os escassos dados que possuímos da sua vida, derivam, sobretudo, de algumas cartas trocadas com importantes figuras do cenário político-religioso visigótico da época. Esse pequeno '*corpus*' epistolar, de caráter biográfico sobre Taio, compreende um total de seis

---

<sup>324</sup> Uma excelente síntese da obra literária de Bráulio de Zaragoza incluindo suas epístolas encontramos em DOMÍNGUEZ DEL VAL, U. *Historia de la Antigua literatura latina hispano-cristiana*. Vol.4. Madrid: Fundación Universitaria Española. Corpus Patristicum Hispano, 1999, pp.29-64.

<sup>325</sup> Taio subscreveu as atas do X Concílio de Toledo realizado em 656. De acordo com Flórez (ES, vol.14, pp.23-24), esta informação deriva de Diego de Yepes (Diego de Chaves y Las Casas, 1530-1613) que disse ter encontrado uma cópia (hoje perdida) de um manuscrito de El Escorial o qual vinha firmado por 4 metropolitanos e 50 bispos. A edição do X Concílio de Toledo disposta por Félix Rodríguez e Gonzalo Martínez Díez (Madrid, 1992, p.515) na Colección Canónica Hispana (vol.5 Concílios Hispanos segunda parte) é transcrita a partir do códice Oxomensi e conta com a firma de 20 bispos e 5 vigários, aonde não aparece o nome de Taio. Cf. MONUMENTA HISPANIAE SACRAE (Vol.5). *Concilia Hispanos: segunda parte*. Edición MARTÍNEZ DÍEZ, G.; RODRÍGUEZ, F. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Enrique Flórez, 1992, pp.533-536. Todavia, a edição de Vives (1963, pp.308-324) do mesmo concílio toma como referência o manuscrito Vigilano (mss D. I. 1 de El Escorial), no qual firmam 17 bispos e 5 vigários.

<sup>326</sup> Este prelado é Valderedo, cujo nome aparece nas atas do XIII Concílio de Toledo de 683 sob o reinado de Égica. Embora figure seu nome como prelado quem subscreveu as atas deste Concílio foi o abade Fredebado. Sobre Valderedo e Fredebado cf. GARCÍA MORENO, L. A. *Prosopografía del reino visigodo...op. cit.*, 1974, p.208, nº.593.

cartas, e pode ser disposto da seguinte forma: duas cartas que lhe foram escritas por Bráulio (n<sup>os</sup> 11 e 42 *Epist.*); um breve fragmento (*Fragmentum*) da carta de Taio à Bráulio, conservadas igualmente no *Epistolário* deste último (RIESCO, p.154; MADDOZ, p.176); e ainda, de uma carta de Taio dirigida ao bispo Eugênio II de Toledo que encabeça alguns códices dos *Moralia* de Gregório Magno; e finalmente, a Carta-prefácio de suas *Sentenças* (MIGNE, pp.727-730; reed. DÍAZ Y DÍAZ, pp.342-346) dirigida ao então bispo Quirico de Barcelona (MARTÍN, 2010).

O nome completo de Taio, ao que nos parece, seria *Taio Samuel*; segundo nome este que aparece na carta endereçada ao bispo Quirico de Barcelona<sup>327</sup>, editada por Manuel Risco no século XVIII. O nome *Samuel* era bastante comum entre os judeus daquela época, de modo que, alguns autores tem sugerido a hipótese de que Taio fosse judeu ou mesmo de ascendência judaica. Todavia, essa ainda é uma questão bastante obscura a se fiar unicamente pelos testemunhos de nossas fontes<sup>328</sup>.

De fato, as primeiras notícias acerca da vida de Taio provêm justamente de uma carta que lhe dirigiu Bráulio por volta de 632<sup>329</sup>. Esta carta – que figura como a epístola de número 11 do *Epistolarium* de Bráulio – se dera em razão de um problema produzido entre ambos, e como nos sugere Orlandis (1992, p.129), pode ter a ver com o modo de ser suscetível e um tanto presunçoso do jovem clérigo. Mais do que isto, a epístola 11 nos parece sugerir muito além de uma simples discussão entre ambos, posto que, as palavras de Bráulio emergem carregadas de um teor especialmente significativo, pelo que podemos inferir algumas coisas sobre o perfil de Taio. Muito embora não seja tarefa fácil, admitimos evidentemente, forjar a personalidade de Taio através das escassas, porém, incisivas palavras de Bráulio, nossos esforços nesse sentido dirigir-se-ão a uma tentativa mais de lançar luz a essa personagem e período pouco abordados da história de Hispania. Assim, partimos à apreciação e conjecturas das informações epistolares.

A julgar pelo teor da carta, Taio havia composto um erudito ensaio – que infelizmente não se conserva – cujo conteúdo não fora de agrado de Bráulio, que havia possivelmente ponderado ao autor sobre alguns de seus posicionamentos. Em réplica às observações de Bráulio, Taio, em outra epístola (que também não se conserva), havia lhe

<sup>327</sup> *Taio Caes. Praef. Ad Quir. Barc. Ant.*: “Domno venerabili sanctissimoque viro Quirico episcopo, Taius indignus Caesaraugustanae urbis episcopus, cognomento Samuel”. Ed. MIGNE- J-P. *Patrologia Latina*. Vol.80. Paris: 1863, col.727.

<sup>328</sup> Oportunamente discutiremos essa questão mais a frente em nosso trabalho.

<sup>329</sup> *Braul. Caes. Epist. 11*: “Domno meo Taio presbytero Braulio”.



dirigido algumas palavras em tom deselegante<sup>330</sup>, ao que fora logo redarguido por Bráulio na epístola 11 conservada no *Epistolarium* deste último. O tom firme e contundente da reprovação de Bráulio na epístola deixa entrever, ademais, do conflito, parte da própria personalidade de Taio. Todavia, observemos que, nesta mesma epístola 11, o próprio Bráulio deixa-nos entrever que aquela não era a primeira vez que Taio havia se dirigido a ele em tom mais abrasivo, ao que podemos deduzir, segundo sua própria expressão na resposta dada a Taio na referida epístola, pelo que era já feita: “[...] com menos acerto que em todas tuas anteriores manifestações”. É dizer em outras palavras que, em diferente oportunidade, o jovem Taio já havia se dirigido a Bráulio no mesmo tom e aparentemente com a mesma intemperança. De acordo com Bráulio, Taio era um homem de pouca paciência, temperamental e desmedido em suas palavras.

Não obstante, a carta 11 de Bráulio nos indique alguns caminhos a seguir a respeito da vida e mesmo da personalidade de Taio, o fato é que praticamente nada sabemos acerca de sua educação ou mesmo de sua formação eclesiástica. Todavia, alguns estudiosos têm se inclinado ao fato de que Taio tenha se formado em Zaragoza, junto a Bráulio. Mas essa é ainda uma hipótese pouco fiável, a julgar justamente pelo conteúdo da referida carta 11, na qual Bráulio repreende duramente seu futuro sucessor. Ainda através desta mesma epístola, em diversas passagens verificamos contínuos reclames de Bráulio para que Taio siga o preceito cristão da humildade, da ponderação e da paciência, como virtudes imprescindíveis a um bom cristão. Ainda que possamos conjecturar a partir não somente das palavras trocadas, mas, sobretudo, pelo tom severo com que ambos discutem algumas questões, o fato é que não podemos realizar aqui qualquer tipo de juízo com relação à Taio ter sido efetivamente discípulo de Bráulio no passado.

Muito embora a historiografia tenha, tradicionalmente, especulado e de certo modo, defendido a ideia a respeito do fato que ele tenha sido discípulo de Bráulio, tão somente amparado no argumento de Taio tê-lo substituído na Sé Episcopal de Zaragoza, uma das mais importantes cidades do Reino visigodo em 651 após a morte de Bráulio, esta é uma tese que por si só não se sustenta. De nossa parte, concordamos com Miguel Franco (2010), considerando, por exemplo, especial atenção com relação à discussão arrolada entre Bráulio e Taio a título dos temas religiosos debatidos por ambos. Conforme sugere Miguel Franco (2010, p.292), a ênfase dada por Bráulio em nível de equivalência de conhecimentos eclesiásticos com seu interlocutor, especialmente sobre os textos e autores clássicos e

---

<sup>330</sup>Idem, Ibid. “[...] Tu [...] *superbia timidus in camelo me iussisti ascendere et caput cabere ne in fores ecclesie inpingerem* [...]”

eclesiásticos, parece indicar que não foi Bráulio o responsável pela educação de Taio, um elemento factível derivado essencialmente da epístola 11, proposta à apreciação.

Com efeito, apesar do grande avanço da ciência histórica nos últimos anos, dialogando, deveras, com campos de interesse diverso, ainda é pouco o que efetivamente sabemos sobre a história da educação na Antiguidade Tardia. Todavia, em que pese os trabalhos de Henri-Irenée Marrou<sup>331</sup> e de Pierre Riché<sup>332</sup> nesse sentido, que buscam dirimir a ideia da Antiguidade Tardia e Idade Média como um tempo de ‘barbárie’ e de ‘incultura’, e malgrado a raridade de testemunhos acerca deste problema, o historiador contemporâneo depara-se na atualidade com grandes lacunas às quais se tenta suprir com fontes de ordem diversas, e mesmo alheias ao seu ofício. De fato, os estudos históricos acerca do problema da educação nos primeiros séculos da Idade Média começam a entrever a riqueza deste período que mais do que um simples hiato entre duas grandes etapas da história da humanidade coloca-se como o elo entre o mundo antigo e os princípios do medievo.

Como bem notou Riché (1962, p.168), é justamente na Hispania visigoda que assistimos o surgimento oficial de um estabelecimento de ensino na Antiguidade Tardia. No primeiro terço do século VI mais precisamente às voltas do ano 527, aquando da realização do II Concílio de Toledo, presidido pelo então bispo Montano de Toledo, fica determinado pelo cânone primeiro, deste mesmo Concílio, que as jovens crianças destinadas pelos seus pais à vida eclesiástica seriam, uma vez tonsuradas, instaladas na *domus ecclesiae*. Lá instaladas deveriam ser tuteladas por um padre, e seriam instruídas por um preposto designado para esta função (*[...] a preposito sibi debeant erudiri [...]*), sob a inspeção de um bispo, e aos dezoito anos poderiam escolher entre casar-se ou seguir a vida religiosa<sup>333</sup>. Se optassem por essa última, eles deveriam estar ligadas à Igreja onde poderiam ser educadas, sendo que, chegando aos vinte e cinco anos sem qualquer reprovação (*[...] quod si inculpabiliter ac inno fense vicesimum et quintum annum aetatis suae [...]*)<sup>334</sup>, chegariam ao diaconato. Todavia, em relação a essas mesmas questões, é bem conhecida entre os estudiosos a epístola do bispo Liciniano de Cartagena ao papa Gregório, em fins do século VI, se queixando do fato de obedecer as instruções delegadas pelo papa, que naquele momento encontrava-se numa

<sup>331</sup> Cf. MARROU, H-I. *História da educação na antiguidade*. São Paulo: E.P.U., 1975.

<sup>332</sup> RICÉ, P. *Éducation et Culture dans l'Occident Barbare (V<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles)*. Paris: Seuil, 1962.

<sup>333</sup> *Conc. Tol. II, a.527, c.1* “De his quos parentes ab infantia in clericatos officio manciparunt, si post eam voluntatem habent nubendi: de his quos uoluntas parentum a primis infantiae annis clericatus officio maciparit, statuimus obseruandum ut mox detonsi uel ministério electorum contraditi fuerint, in domo ecclesiae sub episcopali praesentia a praeposito sibi debeant erudiri; at ubi octauum decimum aetatis suae compleuerint annum, coram totius cleri plebisque conspectu uoluntas eorum de expetendo coniugio ab episcopo praescrutetur [...]”. (1984, pp.346-348).

<sup>334</sup> *Idem, ibidem*.

verdadeira cruzada para elevar o nível cultural do clero católico, ordens estas que tendiam a negar a ordenação presbiterial aos incultos, de modo que ninguém poderia então ser consagrado sacerdote em sua província<sup>335</sup>.

O II Concílio de Toledo do ano 527 manifesta uma preocupação que será latente nos Concílios seguintes: a organização das escolas episcopais. Para Antonio García y García as escolas visigóticas se distinguiram das demais por serem melhor organizadas e de maior impacto entre suas congêneres dos reinos germânicos<sup>336</sup>. No início do século VII a criação das escolas episcopais, encarregadas à direta vigilância dos bispos e pelas quais haveriam de passar os futuros presbíteros, pareceu ser um novo alento à formação do clero visigodo. A ignorância literária já aparece como uma condição impreterível (dentre várias outras) para a não consagração episcopal, como previa o cânone 19 do IV Concílio de Toledo de 633 presidido por Isidoro de Sevilha<sup>337</sup>. De acordo com Díaz y Díaz (1976, p.26) essa questão trata-se, na verdade, de uma medida política, que visa, antes de mais, incorporar cada vez mais o clero visigodo a uma autêntica formação latina.

Com efeito, as decisões conciliares não significam, de modo algum, uma reviravolta do problema no seu sentido prático. Tais prerrogativas estabeleciam que, diante do exame de seu bispo, o futuro presbítero deveria demonstrar que sabia de memória o saltério, os cânticos, os hinos e o ritual. Segundo observa Díaz y Díaz (1976, p.26), o *Liber Ordinum* nos indica que o *manualis* ou *manuale* é o signo característico do presbítero, que lhe entrega o bispo à época de sua ordenação para uma igreja. Isso nos indica que ao menos os sacerdotes rurais saberiam ler bem esses textos<sup>338</sup>. De fato, as fontes da época demonstram o enrijecimento das normas de ordenação episcopal no século VII.

Um indicativo de tal enrijecimento pode ser encontrado nas *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* – VSPE – aquando da preparação de Fidel para a sucessão de Paulo no bispado de Mérida em que se recorda que “quando se encaminharam mandou tonsurar ao mencionado adolescente [Fidel], o consagrou a serviço de Deus onipotente, tal como outro Samuel no

<sup>335</sup> Esta epístola de Liciniano de Cartagena foi escrita por volta de 595 e dirigida ao papa Gregório Magno em referência a obra *Regula Pastoralis* deste último, que acabara de ser lida pelo bispo de Cartagena. Nela Liciniano comenta as diversas normas de governo episcopal em que abundam na obra do pontífice romano, dirige-lhe um fervoroso agradecimento ao seu autor pelas explicações recorridas ao longo da obra. Em sequência Liciniano passa a sugerir a Gregório Magno algumas questões acerca da aplicação de sua norma, pois teme que elas não sejam tão eficazes na prática. Cf. *Lic. Carth. Epist. I.* (Madoz, 1948, p.87).

<sup>336</sup> Cf. GARCÍA Y GARCÍA, A. “De las escuelas visigóticas a las escuelas bajomedievales: punto de vista histórico-jurídico” In: IGLESIA DUARTE, J. I. (Coord.) *La enseñanza de la Edad Media: X Semana de Estudios Medievales de Nájera*. Nájera: 2000, pp.39-60.

<sup>337</sup> *Conc. Tol. IV a.633 c.19* “De ordinatione episcoporum: [...] deinceps qui non promoveantur ad sacerdotium ex regulis canonum necessario credimus inserendum: [...] qui inscii litterarum sunt [...]”.

<sup>338</sup> Cf. DÍAZ Y DÍAZ, M. C. “La cultura de la España visigótica del siglo VII”. In: DÍAZ Y DÍAZ, M. C. *De Isidoro al Siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*. Barcelona: Albir, 1976, pp.23-55.

templo do Senhor, o instruiu com todo interesse dia e noite, de modo que em poucos anos conheceu perfeitamente o ofício eclesiástico e todo o conteúdo das Sagradas Escrituras. Logo, fazendo-se avançar de grau em grau, o ordenou sacerdote”<sup>339</sup>. Observemos aqui dois elementos particularmente relevantes constituintes do processo de formação do presbítero: a tonsura (*tondere*) e o *cursus* necessário para atingir o referido grau do sacerdócio.

Em um ambiente religioso bem demarcado, como era o da Hispania do final do século VI e princípios do século VII, ou seja, imediatamente após a conversão dos godos ao catolicismo, tais prerrogativas eram absolutamente comuns na admissão de um novo membro no seio da Igreja. O *Liber Ordinum* nos conserva algumas orações recitadas sobre crianças que eram tonsuradas no momento de sua admissão pela Igreja<sup>340</sup>. Ao assumir o cargo, o bispo lhe remete a uma palmatória, e lembra-o para ser sempre prudente com suas palavras e rico em sua sabedoria<sup>341</sup>. Lembramos aqui que o iniciado estava então sob as ordens diretas de seu *prepositi* ou de seus *seniores*<sup>342</sup>.

Assim, no século VII temos um clero voltado às questões de sua formação como um passo decisivo para todos aqueles que decidissem seguir pela vida religiosa. Tal era a questão, que em diversos autores desta época verificamos uma espécie preocupação crônica com a formação clerical. Talvez essa questão já fosse eco das disposições tomadas a partir das deliberações do III Concílio de Toledo de 589, até como tentativa de estabelecer-se um clero voltado aos problemas não somente no sentido pastoral, mas mesmo litúrgicos que pairavam sobre a Igreja visigótica. Isso é fato em diversas figuras da patrística hispana, como o próprio Liciniano de Cartagena em finais do século VI, ou mesmo Leandro de Sevilha, cujo exemplo fora seguido por Isidoro; depois dele, Eugênio I de Toledo (como discípulo que fora de Eládio); Bráulio de Zaragoza, Eugênio II de Toledo, Quirico de Barcelona e Taio de Zaragoza.

<sup>339</sup>VSPE, 4, 4, 1 “*Quibus redeuntibus, statim prefatum adolescentem tondere precepit ac Deo omnipotente seruiturum obtulit et ueluti alterum Samuelem in templo Domini diebus ac noctibus strenue erudiuit ita ut infra paucorum curriculum annorum omnem officium ecclesiasticum omnemque bibliothecam scripturarum diuinarum perfectissime docuit. Deinde uero per singulos gradus eum producens diaconem ordinauit*”. Cf. edição de MAYA SÁNCHEZ, A. *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*. Corpus Christianorum. Series Latina. 96. Brepols: Tunholt, 1992, p.33.

<sup>340</sup>*Lib. Ord. Col.38, 7 “Oratio super parvulum quem parentes ad doctrinam offerunt”; Col.39, 8 “Benedictio super parvulum qui in ecclesia ad ministerium Dei detonditur*”. Cf. FEROTIN, M. *Le Liber Ordinum en usage dans l’Église Wisigothique et Mozarabe d’Espagne du cinquième au onzième siècle*. Roma: Edizioni Liturgiche, 1996, pp.99-100, que se trata da reimpressão fac-símile da edição de 1904 (Paris: Firmin-Didot) que conserva a numeração por colunas do original, com nova paginação da reedição de 1996.

<sup>341</sup>*Lib. Ord. Col. 15 “[...] sit baculum nobis et uirga indisciplinatis [...] Sit sermone cautus et scientia prouidus*”.

<sup>342</sup>Cf. RICHÉ, P. *Éducation et culture...*, op. cit., 1962, pp.332 e segs.

O próprio Taio admitia que “é, pois, necessário, que os que se consagram ao ofício da pregação não se distanciem do estudo da leitura sagrada”<sup>343</sup>. Verifica-se inclusive, que houve em 653 no Concílio VIII de Toledo, em seu cânone 8 o estabelecimento de condições mais concretas e objetivas para a ordenação de um presbítero, pelo que se lê:

Na oitava discussão encontramos que alguns encarregados dos ofícios divinos eram de uma ignorância tão crassa, que se lhes havia provado não estar convenientemente instruídos naquelas ordens que diariamente tinham que praticar. Portanto, se estabelece e decreta com solicitude que ninguém em diante receba o grau de qualquer dignidade eclesiástica sem que saiba perfeitamente o saltério, e demais cânticos usuais, os hinos e a forma de administrar o batismo; e aqueles que já desfrutavam das dignidades e honras e no entanto padecem com a cegueira de uma tal ignorância, ou espontaneamente se coloquem a aprender o necessário ou sejam obrigados pelos prelados, ainda que contra sua vontade, a seguir algumas lições<sup>344</sup>.

O papel desempenhado pelos Concílios de Toledo foi decisivo para a cristalização da educação eclesiástica do Reino visigodo. A cultura religiosa conheceu seu esplendor na Hispania visigoda, especialmente a partir de 589<sup>345</sup>, com a conversão do rei Recaredo I. De fato, como observou Riché (1962), esse importante evento histórico liberou a Igreja e lhe permitiu se organizar no sentido do poder temporal e político. O pensamento religioso investiu-se a partir de então de um caráter mediador e ao mesmo tempo legalista das ações do rei para com o povo e com a própria Igreja.

Com efeito, não podemos desconsiderar aqui o papel desempenhado pela cultura clássica no âmbito da renovação da cultura religiosa da Hispania. Como nos indica Díaz y Díaz (1976, p.14), o princípio do século VII vem marcado por um passo fundamental: a politização e posterior redução ao mundo eclesiástico do aspecto cultural romano. Assim, a paulatina penetração da cultura greco-latina na Península Ibérica, significou não somente a inserção de elementos desta cultura clássica, mas, sobretudo, a assimilação de tais elementos traduzidos em uma valorização do ideal erudito. Tal esforço que já se evidencia claramente

<sup>343</sup> *Tai. Caes. Sent. II, 32* “*necesse est igitur ut qui ad officium praedicationis excubant, a sacrae lectionis studio non recedant*” (col.822).

<sup>344</sup> *Conc. Tol. VIII, a.653, c.8* “*Octavae disceptationis affatu repperimus quosdam diuinis officiis mancipatos tanta nescientiae socordia plenos, ut nec illis probentur instructi competenter ordinibus qui cotidianos uersantur in usus. Proinde sollicite constituitur atque decernitur ut nullus cuiuscumque dignitatis ecclesiasticae deinceps percipiat gradum qui non totum psalterium uel cantorum usualim et hymnorum siue baptizanti perfecte nouerit supplementum. Illi sane qui iam honorum dignitate funguntur, huiusce tamen ignorantiae caecitate uexantur, aut sponte sumant intentionem necessaria perdiscendi aut a maioribus ad lectionis exercitia cogantur inuiti*” cf. *MONUMENTA HISPANIAE SACRAE* (Vol.5). *Concilios Hispanos...op. cit.*, 1992, p.424. Do mesmo modo dispõe-nos VIVES (1963, pp.281-282).

<sup>345</sup> Conforme Riché (1962, p.323) “Ce grand concile qui prend acte de la conversion des Wisigoths met fin a une période de l’histoire d’Espagne. Il fait de l’Église militante une Église triomphante, par suite, les caractères de la culture religieuse s’en trouvent modifiés”. Cf. *RICHÉ, P. Éducation et culture...op. cit.*, 1962, p.323 e segs.

com Isidoro de Sevilha, que descobre a transcendência pastoral num ensino lexicográfico e etimológico, cuja combinação, destes saberes, com o domínio gramatical, revela substratos do pensamento clássico, associados com a cultura religiosa e clerical.

Todavia, não somente com Isidoro de Sevilha, mas também, com seu discípulo e herdeiro intelectual Bráulio de Zaragoza temos prova destas incursões da cultura clássica no domínio dos saberes religiosos. No tocante a essa discussão, primeiramente sobre os autores clássicos, Bráulio recorre a referências de Esopo<sup>346</sup>, Ovídio<sup>347</sup>, Horácio e Juvenal<sup>348</sup>, Virgílio<sup>349</sup> e Ápio, tomando base através da pluma de Quintiliano. Ademais das citações dos clássicos romanos, contamos com diversas passagens das Sagradas Escrituras e muitas citações, por vezes até literais, tomadas do *Epistolário* de São Jerônimo<sup>350</sup>, Agostinho, Cassiano e Lactâncio.

A repreenda aplicada a Taio é, em verdade, a resposta de Bráulio a outra epístola que lhe foi enviada por Taio – hoje infelizmente perdida – na qual, ao que nos parece, se discutiam temas de cunho religioso. Todavia, esse tipo de debate parecia ser absolutamente comum entre Bráulio e Taio, pois, como verificaremos mais adiante, tanto no *Fragmentum* – conservado no Epistolário de Bráulio – da epístola de Taio, quanto na epístola 42 de Bráulio a Taio há um intenso debate acerca de temas de prisma eclesiástico.

Assim como ocorre com os autores clássicos, vislumbramos outro grupo de citações diversas, realizadas por Bráulio na epístola 11 dirigida a Taio, que são as citações diretas de

<sup>346</sup> A expressão de Bráulio “[...] *gragulus Isopius* [...]” (*Braul. Caes. Ep. 11*), faz alusão a conhecida fábula de Esopo segundo a reminiscência do texto de Fedro (*Phaed. Fab., 1, 3*) “[...] *Aesopus nobis hoc exemplum prodidit / Tumens inani gragulus superbia / Pennas pavoni quae deciderant sustulit / Seque ornavit* [...]”. Cf. MADDOZ, J. *Epistolario de S. Braulio de Zaragoza*. Edición crítica según el códice 22 del Archivo Capitular de León. Con una introducción histórica y comentario. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1941, p.95.

<sup>347</sup> Em outra passagem de sua epístola 11, Bráulio diz “*Sed, ne facia longas fabula nostra moras* [...]” tomando fielmente as palavras de Ovídio em seus *Fastos* (*Ovid. Fast., II, 248*): “*Non facit longas fabula nostra moras*”.

<sup>348</sup> Numa interessante e curiosa passagem Bráulio cita “*Et no [...] dicimus litterulas et sepe manu ferule subtraximus et de nobis dici potest: Fenu [m] habet in cornu, longe fuge* [...]” atribuindo-lha à Horácio “*iuxta Flaccum*”. Entretanto, essa passagem Bráulio toma-a respectivamente de Juvenal (*Juv. Sat. I, 15*) “*Et nos ergo manum ferulae subduximus* [...]” cf. JUVENAL. *Satires*. Edição bilingue latim-francês. Paris: Les Belles Lettres, 2002, p.2; e de Horácio (*Hor. Sat. IV, 34*) “*Faenum habet in cornu, longe fuge*” cf. HORACIO. *Satires*. Edição bilingue latim-francês. Paris: Les Belles Lettres, 1932, p.61.

<sup>349</sup> Embora Madoz (1941, p.96) nos diga que a citação de Virgílio esteja correta “[...] En la atribución a Virgilio en cambio, esta acertado [...]”, referenciando a passagem da Eneida como sendo (*Aen. XII, 12*) a passagem correta é na verdade (*Aen. XII, 50-51*) “[...] *et nos tela, pater, ferrumque haud debile dextra / spargimus, et nostro sequitu vulneris sanguine* [...]”. Cf. VIRGÍLIO. *Eneida*. Edição bilingue latim-inglês de FAIRCLOUGH, H. R. VIRGIL. *Aeneid. Books 7-12. Appendix Vergiliana*. Cambridge – Massachusetts – Londres: Harvard University Press, 2000, p.304.

<sup>350</sup> Uma aguda observação realizada por José Madoz (1941, pp.96-97), que assevera ainda que “La erudición clásica del obispo de Zaragoza pierde algo de su valor cuando se le sorprende en citas de segunda mano; gana en cambio en su reputación en el conocimiento selecto y dilatado que revela tener del Epistolario de San Jerónimo”. Sobre essa questão ainda, o próprio autor nos remete ao seu artigo “Fuentes Jeronimianas en el Epistolario de San Braulio de Zaragoza” in: *Gregorianum*. t.20. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1939, pp.407-422.

São Jerônimo – tiradas do epistolário deste – e também citações das Sagradas Escrituras, de modo que estas últimas emergem sempre como um fundo moral e essencialmente combativo em relação às atitudes e as palavras proferidas por Taio. Conquanto às citas bíblicas, observemos aqui que Bráulio toma como referência a edição *Vulgata*. Ao que nos parece, a epístola 11 de Bráulio recorre a diversas citações de autores clássicos e tardo-antigos, ratificados grandemente através das Sagradas Escrituras, como meio de legitimar um posicionamento intelectual diante do jovem Taio. Bráulio coloca-se como um *exemplum* de erudito cristão, conhecedor das letras clássicas, ao mesmo tempo ponderado e seletivo em relação àquela *ars*, ao passo que suas citações dos autores latinos por vezes atravessavam-se com os conhecimentos derivados da Bíblia e outros autores igualmente cristãos, demonstrando ao seu interlocutor sua formação ao mesmo tempo clássica / erudita e altamente cristã.

Outra informação direta que podemos inferir segundo o testemunho de Bráulio em sua epístola é justamente que Taio deveria residir nalgum lugar fora de Zaragoza, pois Bráulio se mostra disposto a visitá-lo em algum momento<sup>351</sup>. Todavia, sobre esta informação José Orlandis (1992, p.129) considera que, provavelmente, Taio vivia em algum monastério aos arredores de Zaragoza, em cujo local viera mais tarde a se tornar abade. Com efeito, Orlandis (1992, p.129) também sugere outra hipótese, porém sem aventar maiores detalhes, sobre a possibilidade de Taio viver nalgum monastério próximo à Zaragoza. Todavia, outros autores têm identificado este monastério como sendo o dos XVIII Mártires de Zaragoza, muito embora tenhamos outro grupo de estudiosos que considerem este monastério como sendo o de Santa Engrácia<sup>352</sup>.

---

<sup>351</sup> *Braul.Caes. Epist. 11:* “[...] ibi ibo et quecumque non secus quam uolui dixi, puto me a te cito ueniam consequi [...]”.

<sup>352</sup> Sobre esta questão, cf., por exemplo, LYNCH, – GALINDO. *San Braulio, obispo de Zaragoza (631-651). Su vida y sus obras*. Madrid, 1950, p.74, na qual já havia levantado essa mesma hipótese; também MIGUEL FRANCO, “Ecos del *Epistularium* de Braulio de Zaragoza en la carta prefacio de Tajón de Zaragoza a Eugenio de Toledo (CPL 1267) en los *Moralia in Job*”, In: *Lemirn*.14, 2010, pp. 289-300, especialmente a p.290 n.2.

### CAPÍTULO III

## A PRODUÇÃO LITERÁRIA DE TAIO DE ZARAGOZA

### 3.1 A circulação dos manuscritos na Hispania visigoda no século VII

O gosto pelos livros e bibliotecas na Hispania visigoda do século VII pode ser apontado como um dos traços mais característicos desta época<sup>353</sup>. A guisa de exemplos, lembremos aqui o apreço com que alguns historiadores do período comentam sobre os livros que trouxe consigo o monge Donato desde a África para a Península Ibérica<sup>354</sup>. De fato, essa observação não é isolada, pois assim nos parece sugerir a passagem de Isidoro de Sevilha em sua *Regula* (8), em que, ao tratar dos códices, prescreve a seus monges a leitura, e ao abade o encargo da explicação dos textos de difícil compreensão<sup>355</sup>. Com efeito, Díaz y Díaz (1976, p.29) adverte nesta passagem uma possível justificativa para o influxo isidoriano, talvez até na constituição dos *codices regularum* tão difundidos pela Hispania<sup>356</sup>.

<sup>353</sup> Assim de acordo com Díaz y Díaz (1969, p.219): “Les livres constituent un élément conservateur, car ils synthétisent le poids du passé, sont la base des traditions ou en alimentent la continuation; mais ils sont aussi la cause d’innovations, véhicule d’idées nouvelles et motif de nouveaux contacts et problèmes. Plus encore, les livres semblent posséder une espèce de vie propre, étant donné qu’ils se meuvent en circuit privé, qu’ils n’acquièrent pas les valeurs et la transcendance d’autres types de biens, et qu’ils se déplacent avec facilité indifférents à toute situation adverse”. DÍAZ Y DÍAZ, M. C. “La circulation des manuscrits dans la Péninsule Ibérique du VIII<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle” In: *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 12, pp.219-392, reeditado em DÍAZ Y DÍAZ, M. C. *Vie chrétienne et culture dans l’Espagne du VII<sup>e</sup> au Xe siècles*. Hampshire: Ashgate Publishing, 1992. (a paginação conserva-se com a mesma da publicação original, ou seja, pp.219-392).

<sup>354</sup> Cf. *Ild. Tol. De Vir. Ill.*, 3. Vale lembrar também que João de Bicláro em sua *Crônica* havia se referido à figura de Donato e sua relativa importância naqueles tempos. Cf. *Ioh. Bic. Chron. “Anno V Iustini Imperatoris, qui est tertius Leouegildi Regis annus [...] §18: Donatus abbas monasterii Seruitani mirabilium operator clarus habetur”*, embora não deixa claro que “milagres” são estes, destaque-se a notoriedade de Donato. (Cardelle de Hartmann, 2002, p.126).

<sup>355</sup> *Isid. Hisp. Reg. 8: “De codicibus: omnes codices custos sacrarii habeat deputatos a quo singulos singuli fratres accipiant quos prudenter lectos uel habitos semper post uesperum reddant. Prima autem hora codices diebus singulis expetantur. Qui vero tardius postulant nequaquam accipiant. De iis autem quaestionibus quae leguntur nec forte intelleguntur unusquisque fratrum aut in conlatione aut post uesperam et recitata in locolectione ab eo expositionem suscipiat, ita ut dum uni exponitur ceteri audiant [...]”*, alertando severamente aos monges o cuidado com os livros de autores pagãos: *Idem, ibidem: “[...] Gentilium autem libros uel haereticorum uolumina monachus legere caueat. Melius enim est eorum perniciosam dogmata ignorare quam per experientiam in aliquo laqueo erroris incurrere”*. Cf. ISIDORO DE SEVILHA. *Regula*. Edição de CAMPOS RIUZ, J.; ROCA MELIÁ, I. *San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso. Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las “Sentencias”*. Madrid: B.A.C., 1971, p.103.

<sup>356</sup> Para tanto cf. DÍAZ Y DÍAZ, M. C. “La cultura de la España visigótica del siglo VII”. In: *Idem, De Isidoro al siglo XI...op. cit.*, 1976, p.29. Sobre os *codices regularum* na Hispania visigoda cf. VELÁZQUEZ SORIANO, I. “Reflexiones en torno a la formación de un *Corpus Regularum* de época visigoda” In: CONDE GUERRI, E. *et al. Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía. Homenaje a Antonio González Blanco “In maturitate aetatis et prudentiam”*. Murcia: Universidad de Murcia, 2006, pp.531-567.



A constituição de bibliotecas privadas também pode ser apontado como um claro sintoma deste sentimento em relação aos livros na Hispania visigoda. Sabe-se também que em meados do século VII o rei possuía sua própria biblioteca, ainda que ignoremos menções sobre esta como sendo uma instituição do reino ou como propriedade do rei<sup>357</sup>. O já citado exemplo da biblioteca do Conde Lorenzo, que ainda que aparentemente pouco utilizada, parecia ser bem provida de códices. O próprio Bráulio de Zaragoza, em sua epístola 25 em resposta ao abade Emiliano, solicita que este busque um exemplar do tratado de Apringio de Beja (tão apreciado naquela época)<sup>358</sup> cujo exemplar encontrava-se na biblioteca do Conde Lorenzo<sup>359</sup>.

De Bráulio de Zaragoza temos ainda outro testemunho direto do labor e da admiração literária na Hispania de seu tempo, pois quando em seu *Renotatio* (CPL 1206)<sup>360</sup> tece considerações a Isidoro de Sevilha, não apenas resume uma espécie de plano de suas obras, mas, sobretudo, revela uma forma de “programa educacional” pautado numa tradição literária que toma como preocupação o seu tempo presente, mas sem se esquecer dos clássicos e suas lições. Nesse sentido, recorremos novamente às palavras de Díaz y Díaz (2001, pp.51-52) para clarificar esse posicionamento:

Esta construcción del presente actualizando el pasado significa en la práctica una mirada atrás hacia el mundo antiguo, que coincide con el espíritu continuista de la escuela, y el tipo de formación – conocimiento e imitación de los escritores antiguos – que propugna. Al escaparse el tiempo actual, el mundo visigótico en el ámbito de la cultura confiesa silenciosamente una desconfianza en sus propias fuerzas que lo lleva a refugiarse a ultranza en la tradición, tal como ocurría con las actitudes conciliares y dogmáticas. A través de la escuela y de los ambientes que crea, se engendra en las gentes con cultura superior una admiración y devoción ilimitadas por los escritores antiguos, cuyo éxito asegura por lo demás la escuela al incluirlos en su canon de lecturas formativas imprescindibles, o al acudir a ellos de continuo como aval para sus enseñanzas.

Assim, os escritores do passado, fossem eles pagãos ou cristãos, acabam se tornando mais do que mera referência de autoridade literária, pois, convertem-se em ideais de pensamento e expressão de cultura<sup>361</sup>.

<sup>357</sup> DÍAZ Y DÍAZ, M. C. “La cultura de la España visigótica del siglo VII”. In: *Idem, De Isidoro al siglo XI...op. cit.*, 1976, p.29.

<sup>358</sup> Cf. *Isid. Hisp. De Vir. Ill.*, 17.

<sup>359</sup> *Braul. Caes. Epi. 25: “Uerumtamen queso ut, quia librum Apringii Pacensis episcopi tractatum Apocalipsin uero et non inuenio, a uobis ad transcribendum acipiam directum [...]”*.

<sup>360</sup> Cf. edição de MARTÍN, J. C. *Scripta de vita Isidori Hispalensis episcopi: Braulionis Caesaraugustani episcopi Renotatio Librorum domini Isidori; Redempti clerici Hispalensis Obitus beatissimi Isidori Hispalensis episcopi; Vita Sancti Isidori ab auctore anonymo saeculis XI-XII exarata*. Corpus Christianorum Series Latina, 113B. Turnhout: Brepols, 2006, pp.199-207.

<sup>361</sup> Para tanto DÍAZ Y DÍAZ, M. C. “Prólogo” In: JOVER ZAMORA, J. M. *Historia de España. Menéndez Pidal. Vol.3. Las invasiones. Las sociedades. La Iglesia*. Madrid: Espasa-Calpe, 2001, pp.2-55.

Outro significativo exemplo desse apreço para cultura literária é de Valério do Bierzo quando faz menção como um título de honra a um monge copista de seu tempo, chamando-o de *scriptorlibrorum*<sup>362</sup> (quer dizer, copista especializado na produção literária). Até finais do século VII observamos, também nesse sentido, a epístola trocada entre Idálio, bispo de Barcelona (entre 666 e 689)<sup>363</sup>, e Suniefredo bispo de Narbona<sup>364</sup>, dando testemunho acerca de exemplares da obra de Juliano de Toledo (*Prognosticon Futuri Saeculi*, CPL 1258)<sup>365</sup>. Nesse âmbito ainda, vale lembrar que a obra *Prognosticon Futuri Saeculi* (um tratado sobre as previsões da vida futura), que é considerada a obra mais importante de Juliano de Toledo, foi dedicada à Idálio de Barcelona, nascida como fruto de conversas entre ambos os bispos em ocasião do XV Concílio de Toledo celebrado no ano 688.

Esta aficção pelos livros na Hispania visigoda do século VII conjugada com a presença de bibliotecas, fossem elas de interesse particular ou não, nos induz a pensar justamente no problema da circularidade dos manuscritos. Sabemos evidendemente, que este não é um problema novo, mas merece aqui uma breve reflexão.

O problema colocado pela circularidade dos manuscritos na Hispania visigoda é de fato amplo e, portanto, complexo. Contudo, não desejamos aqui realizar uma exegese do tema, pois nossas pretensões são, deveras, muito mais modestas. Com efeito, o tema já foi tratado por diversos especialistas<sup>366</sup> que buscaram não apenas mapear o máximo possível

<sup>362</sup> Val. Bergid. Dic. Bea. Val. Ad. Bea. Don Scrip. 2: *Dum olim adhuc adolescentulus a terra natiuitatis mee flamma desiderii sacre religionis accensus ad isdem quietis loca festinans fuissem egressus, contigit ut in quadam magne dispositiones ecclesia in qua erat plerumque congregatio fratrum, aliquanto tempore commemorarem; inter quos erat quidam frater nomine Maximus, librorum scriptor [...]*. Cf. VALÉRIO DO BIERZO. *Dicta Beati Valeri ad Beatvm Donadevm Scripta* (Narrações de Valério dirigidas a Donadeo). Edição de DÍAZ Y DÍAZ, M. C. *Valerio Del Bierzo. Su persona, su obra*. Léon: Caja de España de Inversions y Archivo Histórico Diocesano de Léon, 2006, pp.200-209, a citação é da p.200.

<sup>363</sup> Após a morte de Quirico em c.666 Idálio o substitui frente à Sede episcopal de Barcelona. Não se sabe ao certo a data de seu nascimento e de sua morte, embora possa se afirmar que tenha falecido antes de 693, pois nesse ano quem asina as Atas do XVI Concílio de Toledo é o bispo Laulfo. Sobre a figura histórica de Idálio de Barcelona Cf. IRANZO ABELLÁN, S. "Idalio de Barcelona" In: CODOÑER, C. (dir.). *La Hispania visigótica y mozárabe...op. cit.*, 2010, pp.128-129; GARCIA MORENO, L. A. *Prosopografía del Reino visigodo Español*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1974, p. 204 (nº585) e sobre Laulfo cf. GARCIA MORENO, L. A. *Prosopografía...op. cit.*, 1974,p.204, (nº586).

<sup>364</sup> GARCIA MORENO, L. A. *Prosopografía...op. cit.*, 1974,p.189, (nº530).

<sup>365</sup> *Ida. Barc. Epi. Ad Sunt.* "Opus egregium, quod non solum ingenti labore, uerumetiam imenso studio, ex antiquorum catholicorumque patrum libris, mirabili et noua breuitate, beatissimus socius uester dominus meus Iulianus Toletanae primae sedis episcopus, uno volumine colligere atque Prognosticum futuri saeculi appellare [...] ut ex huiusagnitione, gaudii uestri participes totius prouinciae uestrae praesulis facti, conspicere ualeant quam ingenti muneris lumine praescriptum socium uestrum ad illuminationem ecclesiae diuinitas summa ditauit [...]". Para tanto vide IDÁLIO DE BARCELONA. *Epistolae*. Edição de HILLGARTH, J. N.; LEVISON, W.; BISCHOFF, B. *Sancti Iuliani Toletanae Sedis Episcopi. Opera (Pars I)*. Turnholti: Brepols, 1976, p.7.

<sup>366</sup> Como observamos acima, o tema já fora tratado por diversos especialistas, ao passo que, aqui somente fazemos menção de alguns estudos mais pertinentes: MILLARES CARLO, A. *Contribución al "Corpus" de Códices visigóticos*. Madrid: Tipografía de Archivos, 1931; *Idem. Los códices visigóticos de la Catedral Toledana. Discurso leído el día 17 de febrero de 1935*. Madrid: RAH, 1935; FERNÁNDEZ POUSA, R. "Los

aprocedência ou mesmo as origens e condições de produção desses manuscritos, mas, sobretudo, produzir reflexões críticas acerca destes textos, seus códices, e fundamentalmente sua circularidadena Antiguidade Tardia e Idade Média.

De Zaragoza vem ainda quiçá nosso melhor exemplo da circularidade e do próprio alcance que tiveram alguns manuscritos. A atividade cultural irradiada pela pequena cidade visigótica encrustrada no vale aragonês à orla do rio Ebro, nos induz a crer que ali houve um laborioso *scriptorium*, donde saíam muitos códices para abastecer a ânsia e as bibliotecas do Reino visigodo. A gana de Bráulio pelos livros parece ter animado também outro padre da escola de Zaragoza: Taio, futuro sucessor de Bráulio na Sede cesaraugustana. De fato, esse quadro relativo ao problema da transmissão dos textos na Hispania visigoda do século VII não estaria completo se não levarmos em consideração outro fator muito importante em nossa reflexão: a viagem a Roma realizada por Taio de Zaragoza.

A obra de Taio compreende poucas peças, ainda que distribuídas em diversos manuscritos. Em seu conjunto autêntico e reconhecido pela moderna crítica estão, além de seus *Cinco Livros de Sentenças*, também, um pequeno poema que encabeça a anteriormente referida obra (*Epigramma Operis Subsequentis*), e um pequeno *corpus* epistolar, a que passamos a discutir.

### 3.2 Prolegômenos: a viagem a Roma

A viagem de Taio a Roma talvez seja a mais conhecida e mais bem documentada dentre as tantas que foram realizadas pelos súditos da monarquia visigoda à cidade dos papas<sup>367</sup>. Sobre ela inclusive nos deixa testemunho o próprio Taio em uma epístola por ele enviada ao metropolitano de Toledo Eugênio II<sup>368</sup>. Do mesmo modo, sobre esta viagem, ainda

---

manuscritos visigóticos de la Biblioteca Nacional de Madrid” In: *Verdad y Vida*, nº3, Madrid: Franciscanos Españoles Editores, 1945, pp.376-423; AYUSO MARAZUELA, T. *La vetus latina hispana*. Madrid: CSIC, 1953. E mais recentemente DÍAZ Y DÍAZ, M. C. *Códices visigóticos en la monarquía leonesa*. Léon: Centro de Estudios “San Isidoro”. Caja de Ahorros y Monte de Piedad. Archivo Histórico Diocesano, 1983. *Idem*. “El corpus de códices visigóticos”. In: *Boletín Millares Carlo*, nº13, 1994, pp.21-38; *Idem*. *Manuscritos Visigóticos del Sur de la Península. Ensayo de distribución regional*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1995, especialmente as pp.15-22; GARCIA TURZA, C. (Ed.). *Los manuscritos visigóticos: estudio paleográfico y codicológico. Vol.1: Códices Riojanos datados*. La Rioja: Fundación San Millán de la Cogolla, 2002.

<sup>367</sup> Assim observou GARCIA MORENO, L. A. “*Urbs cunctarum gentium victrix gothicis triumphis victa*”...art. cit., 2002, pp.299 e segs.

<sup>368</sup> *Tai. Caes. Epist. Ad Eug.* (PL, 80, Col.729 e também in: *Monumenta Germaniae Historica. Auctores Antiquissimi*, 14. Edição de VOLLMER, F. *Fl. Merobaudis Reliquiae. Blossi Aemili Draconti Carmina*.

temos outro testemunho, legado pelo bispo Bráulio em uma carta escrita por volta de 649-650, possivelmente pouco depois do retorno de Taio a Zaragoza<sup>369</sup>. Finalmente, encontramos detalhado relato no capítulo 23 da *Crônica Moçárabe* redatada em 754 por um anônimo clérigo<sup>370</sup>.

Quando realizou sua viagem a Roma Taio era somente um abade de algum monastério ainda desconhecido<sup>371</sup>. Todavia, quando ele próprio noticia a seu amigo Eugênio II sobre sua ida a Cidade dos papas, era já bispo de Zaragoza (havendo sucedido a Bráulio). A historiografia, de modo geral, tem aceitado que o deslocamento de Taio até a antiga capital do Império gerou-se em virtude da busca de alguns códices contendo as obras do papa Gregório Magno, ainda desconhecidas em Hispania<sup>372</sup>. Com efeito, em que pese o tempo transcorrido desde a sua viagem até o envio da carta a Eugênio II, Taio alenta toda a emoção decorrida da lembrança de sua aventura romana<sup>373</sup>, pela qual recorda não apenas seu êxito na tarefa de reproduzir os códices gregorianos, senão também em todo o universo que rodeava a Roma do célebre papa<sup>374</sup>. Na sequência de seu relato a Eugênio, Taio descreve minuciosamente o conjunto de virtudes de Gregório Magno, segundo o qual, ao final desta descrição afirma “[...] de tal modo esteve adornado pelas quatro virtudes cardeais: prudência, temperança, fortaleza e justiça, que parecia não um homem, senão um anjo entre os homens”<sup>375</sup>.

Com efeito, nossas fontes da época, parecem de fato apontar que o fôto da viagem de Taio foi a busca das obras de Gregório Magno. Indubitavelmente, o papel desempenhado por

---

*Eugeni Toletani Episcopi Carmina et Epistulae*. Berlim: 1905, p.287. Também a mais recente edição de DÍAZ Y DÍAZ, M. C. *Libros y librerías em la Rioja Altomedieval*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1979, pp.342-346.

<sup>369</sup> *Braul. Caes. Epist.* 42 (Edição de RIESCO TERRERO, 1975, p.162).

<sup>370</sup> Cf. *Cont. Isid. Hisp.*, 23. Edição de LÓPEZ PEREIRA, J. E. *Continuatio Isidoriana Hispana. Crônica Mozárabe de 754*. Léon: Centro de Estudios y Investigación “San Isidoro”. Caja España de Inversiones. Archivo Histórico Diocesano, 2009, pp.193-195.

<sup>371</sup> Assim parece nos atestar a carta de Bráulio em sua apresentação inicial. Cf. *Braul. Caes. Epi. 42 Uenerabili et in membris Cristi Reuerendissimo in Cristo Fratri Taio Presbitero et Abbati, Braulio seruorum inutilis seruus*.

<sup>372</sup> Essa é a opinião de diversos estudiosos que tem posto em causa tal hipótese com base, principalmente, nas fontes que relatam a viagem de Taio. Malgrado a extensa bibliografia indicamos aqui: ORLANDIS, J. *Semblanzas visigodas...op. cit.*, 1992, pp.131-132; HERRIN, J. *The formation of Christendom*. Princeton: Princeton University Press, 1989, p.47, para quem a decisão de enviar Taio a Roma foi do rei Chindasvintho.

<sup>373</sup> Cf. ORLANDIS, J. *Semblanzas visigodas...op. cit.*, 1992, p.133.

<sup>374</sup> *Tai. Caes. Epist. Ad Eug.* (Edição de Manuel Cecílio Díaz y Díaz, 1979, p.343): “*Vidimus, uidimus Gregorium nostrum Romae positum, non uisibus corporis, sed obtutibus mentis, uidimus eum non solum in suis notariis, sed etiam in familiaribus, qui in ministerio corporali eidem fidelem exhibuerant famulatus obsequium, eorumque relatione de uirtutibus eius plura cognoscens, breuissime pauca retexeam*”. (Vimos, vimos a nosso Gregório em Roma com os olhos do corpo, senão com a contemplação da mente, pois o vimos não somente em seus notários, senão também em seus familiares que lhe prestaram fiel serviço no ministério corporal, e resumirei em poucas palavras o muito que pelo seu testemunho soube acerca de suas virtudes).

<sup>375</sup> *Tai. Caes. Epist. Ad Eug.* (*Idem, ibidem*, p.344): “[...] *Quattuor namque uirtutibus animi, prudentia scilicet, temperantia, fortitudine atque iustitia ita extitit perornatus, ut non homo, sed angelus inter homines putaretur*”.

Taio naquele momento, na transmissão de algumas obras de Gregório Magno desconhecidas, senão conhecidas apenas parcialmente na Península Ibérica, investira-se de uma importância considerável<sup>376</sup>. Isso justifica, mais de um século após o ocorrido, o anônimo autor da Crônica Moçárabe (754) ter lhe dedicado um largo comentário em sua obra. Ignoramos os reais motivos que impulsionaram Taio em sua ida a Roma ainda que existam algumas possíveis interpretações.

Alguns estudiosos têm sustentado a ideia de que sua ida a Roma possa ter relação, em alguma medida, com as deliberações do VII Concílio de Toledo do ano 646, ou mesmo com algum desejo do rei Chindasvintho<sup>377</sup>. Possivelmente, esta notícia pode ter relação com a nota produzida pelo bispo toledano Rodrigo Jiménez de Rada no século XIII de que Taio foi enviado a Roma a mando do rei Chindasvintho após as deliberações do VII Concílio de Toledo de 646, em busca dos códices do papa Gregório Magno perdidos por descuido na Hispania<sup>378</sup>. Também o fato de que Bráulio lhe peça em uma carta (datada de 650) uma cópia das obras de Gregório Magno, indica que sua viagem devia situar-se entre 649-650.

Por suas palavras, Bráulio dá-nos a entender que não somente ele, mas outros também esperavam ansiosamente uma cópia dos códices gregorianos que Taio trouxera consigo de Roma<sup>379</sup>. Parece confirmar conquanto o próprio Taio em sua carta a Eugênio II de Toledo, através da qual sabemos que copiou pessoalmente tais códices, não confiando esta tarefa a ninguém, pelo que o mesmo nos diz: “[...] *volumina sedulus uestigator perquirerem, inventaque propria manu transcriberem [...]*”<sup>380</sup>. Entre seus códices estavam, segundo nos indica expressamente o próprio Taio, as *Moralia* ou *Comentário ao Livro de Jó* e *As Homilias sobre Ezequiel*.

Ainda que a história em seu conjunto (ratificada pela leitura das fontes) nos aponte certa veracidade no fato de que a viagem de Taio a Roma possa ter tido como propósito a

<sup>376</sup> DÍAZ Y DÍAZ, M. C. *Libros y librerías...op.cit.*, 1979, p.334; *Idem*. De manuscritos visigóticos. Nuevos fragmentos en Léon. In: *Léon y su historia II*. Léon: Archivos Leoneses, 1973, pp.189-201.

<sup>377</sup> Cf. MARTIN, J. C. *Tajón de Zaragoza...art. cit.*, 2010, p.196.

<sup>378</sup> Cf. JIMÉNEZ DE RADA, R. *Historia de los Hechos de España*. Introducción, traducción, notas e índices de Juan Fernández Valverde. Madrid: Alianza, 1989, p.114, na qual diz “Y en este Concilio se produjo una gran conmoción porque el manuscrito de “Las Morales”, que San Gregorio había compuesto a petición de San Leandro, había desaparecido por descuido y no se hallaba en España. Por ello el rey en persona, contando con el refrendo del sagrado Concilio, envió por mar ante el Romano Pontífice, junto con la solicitud de los manuscritos de “Las Morales”, a Tajón, obispo de Zaragoza, que destacaba por su religiosidad y erudición y era estudioso de las Escrituras”.

<sup>379</sup> *Braul. Caes. Epi. 42* “[...] *peto, ita Cristus cursum propositi tui efficiat gloriosum, ut mihi codices sancti pape Gregorii in expositis, qui necdum in Hispania erant tuo[s]que studio et sudore de Roma huc sunt delati, ad transcribendum ocus mittas; nam non solus ego huiusmodi rei sum petitorset ed dominus germanusque meus, tuus amator*”.

<sup>380</sup> *Tai. Caes. Epist. Ad Eug.* (Edição de Manuel Cecilio Díaz y Díaz, 1979, p.344).

cópia dos códices de Gregório Magno, outra hipótese que pode ser sustentada pelas mesmas fontes é que esta viagem se justifica pela representação de alguma embaixada visigoda a Cidade dos papas<sup>381</sup>.

Taio em sua epístola dirigida a Eugênio II de Toledo nos sugere que a ideia da atividade literária em Roma fora motivada sensivelmente pela razão de que ele já se encontrava residindo lá<sup>382</sup>. Colocamos tal observação não sem propósito, pois, ao confrontar essa mesma informação com a Crônica Moçárabe de 754, em seu capítulo 23, sabemos que Taio foi a Roma a mando do rei Chindasvintho, o que realmente nos induz a pensar que sua estada na Cidade Eterna possa realmente ter tido um objetivo mais que meramente uma atividade literária<sup>383</sup>.

Ainda que seja inegável a importância das obras de Gregório Magno naquele momento da patrística hispana, é também fato que a possibilidade de uma missão política de Taio estivesse motivando sua viagem. Ademais é importante sublinhar aqui que a diplomacia constituía um dos principais elementos integrantes do mundo político da Antiguidade Tardia<sup>384</sup>. Assim considera Zétola (2012, p.276):

Tal como para a nobreza laica, a prática diplomática abria oportunidade para a nobreza eclesiástica exercer e exibir suas habilidades naquela função social que lhes cabia [...] considerando a natureza universalizante do cristianismo, cabia-lhes zelar pelo bem da comunidade cristã como um todo, de modo que deveria se ocupar de questões religiosas internas [...].

De fato, o exercício das funções diplomáticas na Antiguidade Tardia constituía-se como um elemento determinante mesmo para o processo de legitimação política do soberano. A diplomacia desempenhada por agentes eclesiásticos no período era decorrente das atribuições do clero como partícipe do poder. Com efeito, tal delegação do bispo católico, essencialmente, como representante diplomático do reino deriva, sobretudo, das atividades

<sup>381</sup> Essa tese foi sustentada por GARCIA MORENO, L. A. “*Urbs cunctarum gentium victrix gothicis triumphis victa*”...art. cit., pp. 299-306. Ideia esta em que volta a afirmar em outro artigo *Idem*. “Una desconocida embajada de Quindavinto al África Bizantina” In: *Boletín de la Real Academia de la Historia*. Tomo 206. Cuaderno III, 2009, pp.445-464, no qual afirma seu autor (460-461) que “La Monarquía e Iglesia godas con la misión de Tajón habría querido mostrar su apoyo al Papa en su confrontación dogmática con el gobierno imperial”.

<sup>382</sup> *Tai. Caes. Epist. Ad Eug.* (Edição de Manuel Cecílio Díaz y Díaz, 1979, p.344): “*Igitur quum Rome positus eius que in Hispaniis deerant uolumina sedulus uestigator perquirerem inuenta que propria manu transcriberem [...]*”. Cf. GARCIA MORENO, L. A. 2002. “*Urbs cunctarum gentium victrix gothicis triumphis victa*”...art. cit., 2002, pp.303-304.

<sup>383</sup> Cf. GARCIA MORENO, L. A. 2002. “*Urbs cunctarum gentium victrix gothicis triumphis victa*”...art. cit., 2002, pp.303 e segs.

<sup>384</sup> Cf. ZÉTOLA, B. M. *Política externa e relações diplomáticas na Antiguidade Tardia*. Curitiba: Editora da UFPR, 2012.

deste na prática como “*reide*” da atividade pastoral da conversão dos povos ao catolicismo. Para Zétola (2012, p.254):

A imagem do bispo como emissário era uma emulação consciente do capital político decorrente da nomeação de dignitários provinciais para esta função, a qual trazia, para os laicos, para além de prestígio social, retornos econômicos do imperador ou do soberano que delegava a determinado nobre a condução do tema da política externa.

Embora a observação de Zétola (2012) acima destacada seja pontual sobre a questão do bispo enquanto representante da diplomacia régia, pensamos aqui, no caso específico de Taio de Zaragoza, em uma atribuição episcopal junto ao papado de Roma. Cumpre aqui observar justamente que, as circunstâncias concretas das relações entre a monarquia goda e o papado à época.

Como assinalamos anteriormente, a viagem de Taio ocorreu possivelmente no ano 650, data em que se encontrava já de regresso a Zaragoza. Todavia, a notícia da Crônica Moçárabe de 754 estabelece que sua viagem decorreu logo após o Concílio VII de Toledo em outubro de 646. Desse modo, muito bem observa Garcia Moreno (2002, p.304 e nota 215), que a estada de Taio em Roma deveu ser longa, pois, a Crônica nos atesta que o Papa lhe indicou em sua busca literária seus trabalhos. Portanto, sua atividade como copista em Roma de várias obras de Gregório Magno teve, necessariamente de levar bastante tempo.

A hipótese de Taio ter ido a Roma como um embaixador da monarquia visigoda – a pedido do rei Chindasvintho – chama nossa atenção de modo mais agudo quando cruzamos essa mesma hipótese com uma informação derivada da *Crônica Gothorum Pseudo-Isidoriana*. Ao que parece, Chindasvintho tinha como praxis de seu governo o envio de embaixadas. Não obstante, relata a referida *Crônica* o seguinte: “Logo reinou Gondolo quatro anos. Logo, com seu filho, cinco anos e era doutíssimo na língua bárbara. Este enviou embaixadores aos bárbaros e ao povo de Oriba, tal como contam os livros dos profetas”<sup>385</sup>. Ainda que o relato da Crônica não se refira necessariamente a notícia de Taio como

<sup>385</sup>Chron. Goth. Pseud. Isid. 18: “Post regnavit Gondolus quatuor annis. post cum filio suo V annis, et erat sapientissimus in lingua barbara. (f.46v.) hic direxit legatos ad barbaros et ad gentes Oribe, sicut narrant libri prophetarum”. Aqui necessariamente duas informações nos chamam a atenção. Primeiramente, o nome do rei Chindasvintho figurado como *Gondolus*. De acordo com González Muñoz (2000, p.74), o nome de Chindasvintho já aparece em fontes árabes de forma similar: *Jantala* em Ibn al-Atir ou mesmo como *Jansunad* em Ibn Jaldûn. Com efeito, alude González Muñoz que estas formas árabe procedem necessariamente do hipocorístico *Chindas* tal qual documentado pela Crônica Moçárabe de 754 (25). Não obstante, o topônimo Oriba, que figura na Crônica do Moro Rasis (c.5) como descrição de parte da região de Jáen. Esta notícia da Crônica do Moro Rasis é ratificada *a fortiori*, na Crônica de Ibn Galib de 1344 e na Mu’yam al-buldan de Yaqt al Rumi do século XIII. Para tanto, cf. GONZÁLEZ MUÑOZ, F. *La chronica gothorum pseudo-isidoriana*. Ms. Paris BN 6113. Edición crítica, traducción y estudio. Noia: Toxosoutos, 2000, pp.76-77.

embaixador, verificamos, por outro lado, que Chindasvintho utilizava embaixadas em seu nome.

Com efeito, observemos aqui também que os anos entre 646 e 649 – período em que provavelmente registrou-se a viagem de Taio a Roma –, correspondem ao pontificado de Teodoro (642-649), e o princípio do pontificado de Martinho I (649-655). Foram precisamente nestes anos, entre o final de um pontificado de Teodoro I e princípio de Martinho I, que teve lugar o enfrentamento entre o papado romano e o governo de Constantinopla pela questão do monotelismo<sup>386</sup>. Um problema religioso logo convertido num problema político que atingiu gravemente a *Pars Occidentis* do antigo Império, culminando com a rebelião do exarca africano Gregório *O Patrício* em 647, rebelião esta que, segundo alguns estudiosos, teve o aval do Papa<sup>387</sup>.

O enfrentamento entre Teodoro I e Constantinopla interrompeu-se com a morte deste em 649, mesmo ano que assume o papado Martinho I que adotou as mesmas prerrogativas de seu antecessor em relação ao problema religioso que tomava conta das relações entre o papado e o governo imperial. Todavia, a condenação do monotelismo veio no mesmo ano de 649 com o Concílio de Latrão. Após esta condenação o novo papa preocupou-se logo em se fazer conhecer as decisões conciliares pelas Igrejas Ocidentais. Assim nos atestam as cartas enviadas pelo Papa Martinho I aos reis francos Sigeberto III da Austrásia e Clovis II da Nêustria.

Infelizmente não temos qualquer referência sobre o evento envolvendo o papado e Constantinopla em relação às Igrejas hispanas ou mesmo a monarquia visigoda da época. Nestas circunstâncias, é muito propícia a tese proposta por Garcia Moreno (2002), de que a viagem de Taio a Roma, com a chancela do rei Chindasvintho<sup>388</sup> na mesma época dos conflitos que tomaram conta das relações entre o papado romano e o governo de Constante II, adquiriu muito mais um caráter político que propriamente de missão literária religiosa. Ademais, a aceitação desta tese nos permite ainda indagar: Taio permaneceu em Roma durante o Concílio de Latrão? Para Garcia Moreno isso é plenamente possível. Para o autor isso explicaria que a postura final do Papa em relação à Taio, tendo sido desde o princípio muito atenta e favorável.

<sup>386</sup> GARCIA MORENO, L. A. 2002. “*Urbs cunctarum gentium victrix gothicis triumphis victa...*art. cit., 2002, pp.304 e segs.

<sup>387</sup> Conforme DIEHL, C. *L’Afrique byzantine. Histoire de la domination byzantine en Afrique (533-709)*. Paris: Ernest Leroux, 1896, pp.555-557; Do mesmo modo cf. HOLLINGSWORTH, P. A. *The Oxford Dictionary of Byzantium*. New York: Oxford University Press, 1991. Capítulo: “Gregory”, p.875.

<sup>388</sup> HERRIN, J. *The formation of Christendom...*op. cit., 1989, p.47.



Nossas conjecturas sobre a conjuntura política e social envolvendo Roma e o Reino visigodo da época são, por certo, ainda bastante frágeis. Falta-nos ainda um cabedal de fontes que permita uma leitura mais acurada de todo o processo que culminou na viagem do prelado visigodo à Cidade dos Papas. No entanto, devemos aceitar no mínimo a hipótese de que a viagem de Taio se deu em virtude de um problema muito maior envolvendo, como pudemos observar acima, o papado de Roma e Constantinopla. Com efeito, não seria aqui de todo descabida a hipótese de que Taio voltara de Roma trazendo consigo alguma epístola do pontífice romano ao rei visigodo, tal como aventa Pasquale Corsi<sup>389</sup>.

A notícia da visita de Taio de Zaragoza às bibliotecas romanas envolve ainda um ambiente místico, milagroso. Trata-se da difundida e conhecida nota da *Crônica Moçárabe de 754* conhecida como a *Visio Taionis*.

### 3.3 A Lenda: “*Visio Taionis*”(CPL 1270).

Ignoramos em absoluto quando e como se deu a formação desta informação legada, dentre outros, pelo capítulo 23 da *Crônica Moçárabe de 754*. Notadamente, observemos aqui que embora o anônimo autor da *Crônica* chame Taio de bispo, ao menos em três ocasiões, esse título seria alcançado somente em 651 após a morte de Bráulio. Com efeito, a viagem que pode ser datada entre os anos 646 e 649, foi, portanto, anterior a sua nomeação como bispo. Se aceitarmos a datação da carta número 42 do epistolário de Bráulio, a rigor registrada entre 649-650, na qual aludindo à viagem que acaba de realizar a Roma em busca das obras de Gregório Magno, Bráulio se dirige à Taio da seguinte forma: “*Venerabile et in membris Christi reuerendissimo et in Christo fratri presbytero et abatti [...]*”<sup>390</sup>. Sendo Taio, portanto, segundo as palavras de Bráulio, ainda somente um abade, e não bispo conforme registra a *Crônica Mozárabe de 754*.

É significativo pensar também que esta notícia já era conhecida na Idade Média. No século XIII o bispo de Toledo Rodrigo Jiménez de Rada dedicou uma longa nota no capítulo 20 do Livro II de sua *De Rebus Hispaniae* (História dos feitos de Hispania), na qual faz

<sup>389</sup> Cf. CORSI, P. “La politica italiana di Costante II em Bisanzio” In: *Settimane di Studio Sull’Alto Medio Evo*, 34, Spoleto: 1988, pp.751-796, a observação restringe-se às pp.768 e segs.

<sup>390</sup> *Braul. Caes. Epist. 42* (Edição de Riesco Terrero, p.154). Do mesmo modo, cf. LÓPEZ PEREIRA, J. E. *Continuatio Isidoriana Hispana. Crônica Mozárabe de 754*. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro. Caja España de Inversiones. Archivo Historico Diocesano, 2009, p.107 nota 227.

referência não somente a viagem de Taio de Zaragoza, mas, sobretudo, da *Visio Taionis*<sup>391</sup>. Esta notícia foi reeditada em 1593 por García Loaysa segundo um antigo manuscrito – talvez *Matritense*, de acordo com Mommsen<sup>392</sup> –, ou Toledano como acredita Díaz y Díaz<sup>393</sup>. De acordo com López Pereira (2009, p.107), no final do século XIX (1885) a notícia foi novamente editada e publicada por Tailhan<sup>394</sup> que atentava para o fato de que o texto da *Visio Taionis* já chamava a atenção de numerosos estudiosos desde o século XVI.

Dada a enorme difusão que teve a obra de Gregório Magno na Idade Média e especialmente no âmbito peninsular, devemos igualmente considerar a grande circulação que teve a *Visio Taionis* que encabeçava as edições da referida obra. Todavia, estamos aqui diante de um precioso documento capaz de revelar-nos não somente o importante e incontestado trabalho de Taio como copista, mas, sobretudo, o conhecimento que dele puderam ter os próprios medievais.

Com efeito, após a morte de D. Pedro Ponce de Léon em 1573, Inquisidor Geral de Espanha e bispo de Plasencia, surge num antigo catálogo de Ambrosio de Morales que fez da biblioteca do ilustre bispo de Plasencia uma nota que recomendava para a biblioteca de *El Escorial* um volume com mais de setecentos fôlios aonde se incluía, dentre muitos outros, um em especial intitulado “*Taionis episcopi Cesaraugustani Visio habita in Romana ecclesia de Libro Morali S. Gregorii in Hispaniam ducto*” copiado do *Códice Emilianense*<sup>395</sup>. Isso comprova de fato a circulação da *Visio* acompanhando a obra do pontífice romano ao menos desde aquela época.

Assim, pois, desde a Idade Média, passando por diferentes eruditos dos séculos XVI ao XIX, a *Visão de Taio* foi objeto de atenção e exame por parte de numerosos estudiosos. Evidentemente, o relato não foi aceito comumente em todas as épocas, pois, de acordo com

<sup>391</sup> Utilizamos aqui a edição de Juan Fernández Valverde com tradução ao espanhol. Cf. JIMÉNEZ DE RADA. *R. Historia de los Hechos de España...op. cit.*, 1989, pp.114-115.

<sup>392</sup> De acordo com Mommsen (1894, p.333) “*Visio Taionis excerpta ex chronicis his p.341, 26 Chindasuindus... p.343,10 ignavus edita est a Garcia Loaisa (collectio conciliorum Hispaniae, Madriti 1593 f.414) [...]*”. Cf. MOMMSEN, T. *Monumenta Germaniae Historica. Vol.11. Chronica Minoria, II*.Berlim: 1894, p.333.

<sup>393</sup> Cf. DÍAZ Y DÍAZ, M. C. *Libros y librerías...op.cit.*, 1979, p.337 “De las ediciones anteriores digamos que García Loaysa había editado la *Visio Taionis* “según un antiguo manuscrito”, quizá el Toledano, y los demás editores habían ofrecido sus textos apoyándose en Baluze”. O próprio Díaz y Díaz reedita em seu estudo (pp.346-348) a *Visio Taionis* acompanhada de uma breve introdução na qual concorda com López Pereira na edição da Crônica Moçárabe indicando que a construção do texto pelo anônimo autor fora forjada em um ambiente agostiniano, pois afirma (p.336) que “La narración, según agudo análisis de López Pereira, viene enmarcada en una atmósfera de competencia literaria entre Agustín e Gregorio Magno, lo que parece un desarrollo posterior del próprio Tajón de Zaragoza”; Ademais nota Collins (1991, p.70) que o relato da *Visio Taionis* na Crônica Moçárabe fora interpolado posteriormente. Cf. COLLINS, R. *La conquista árabe 710-797*. Barcelona: Crítica, 1991.

<sup>394</sup> Cf. TAILHAN, J. *Anonyme de Cordue. Chronique rime des dernieres rois de Tolède et de la conquête d’Espagne par les Arabes*.Paris: 1885, p.10 notas 1 e 2.

<sup>395</sup> Cf. LÓPEZ PEREIRA, J. E. *Continuatio Isidoriana Hispana...op. cit.*, 2009, p.110 e segs.

López Pereira (2009, p.109), Gregório Mayans y Siscar (1699-1781) e os editores beneditinos da obra de Gregório Magno em 1705 colocaram em dúvida a autenticidade da *Visio Taionis*, e chegaram a pensar ser uma interpolação do texto. Essa mesma pontual observação já havia sido realizada por Manuel Risco (ES, vol.30, 1775, p.182). Seja como for, devemos reconhecer a importância do papel desempenhado por Taio de Zaragoza não apenas no terreno da história, senão da própria literatura medieval e moderna.

De acordo com o relato de caráter maravilhoso<sup>396</sup>, após haver buscado em vão durante muito tempo os códices de Gregório Magno nos arquivos papais, Taio decidiu passar uma noite na Igreja de São Pedro, orando e suplicando a Deus para que lhe indicasse onde se encontravam os textos que procurava. Durante seu sonho apareceu diante dele uma procissão de santos liderados por São Pedro e São Paulo, e entre eles o próprio papa Gregório Magno. Eles levaram Taio ao exato lugar onde se encontravam as obras do pontífice. Esse relato ficou conhecido pela tradição como *Visio Taionis*.

A *Visio Taionis* aparece em muitos códices medievais fundamentalmente de duas maneiras: ou de forma independente, ou até com certa frequência, precedendo o texto das *Moralia* de Gregório Magno. Além das edições citadas acima, o texto foi comentado por Risco (1775, vol.30, pp.180-188), e aparece em vários manuscritos medievais pelos quais listamos abaixo:

- El Escorial, Real Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial d.I.1 “Codex Aemilianensis” – século X;
- Madrid, Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Códices 5 (F. 171; 2) – século X;
- Douai, Bibliothèque Marceline Desbordes-Valmore (olim Bibliothèque Municipale) 301 – século XI;
- Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 2213 – séculos XI-XII ;
- Brugge, Stadsbibliotheek 140 – século XII;
- Oxford, Saint John's College 153 – século XII;
- Mantova, Biblioteca Teresiana (Biblioteca Comunale) 256 (B.V.8) – século XII;
- Madrid, Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Códices 1 (F. 167; 62; 88) – séculos XII- XIII;
- London, Lambeth Palace Library 56 – século XII;

<sup>396</sup> Cf. MARTIN, J. C. “Tajón de Zaragoza”, In: CODONER, C. (dir.). *La Hispania Visigótica y Mozárabe...op. cit.*, 2010, p.197.

- Oxford, Balliol College 280 – século XII;
- Roma, Biblioteca Vallicelliana B. 136 – século XII;
- Saint-Omer, Bibliothèque d'Agglomération (olim Bibliothèque Municipale) 12 – século XII ;
- Ushaw, Saint Cuthbert's College 32 – século XII;
- Cambridge, Pembroke College (in deposito presso la University Library) 20 – século XIII;
- São Petesburgo, Biblioteka Rossiiskoj Akademii Nauk (olim Biblioteka Akademii Nauk SSSR) F. 11 (XXAb/VI) – século XIII;
- Cambridge, Peterhouse 89 (0.9.2) – século XIII;
- Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 581 – século XIII;
- Douai, Bibliothèque Marceline Desbordes-Valmore (olim Bibliothèque Municipale) 299 – século XIII ;
- Todi (Perugia), Biblioteca Comunale “Lorenzo Leonii” 81 (cat. 2008: 33) – século XIII;
- Eton, Eton College Library 13 (Bk.1.13) – século XIV;
- Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 5268 – século XIV ;
- Praga, Národní knihovna České republiky (*olim* Národní a Univerzitní knihovna) III.A.9 (394) – século XIV ;
- Madrid, Biblioteca Nacional 1376 – século XVI;
- Münster, Universitäts- und Landesbibliothek 107 (62) – século XIV;
- Segorbe, Museo Catedralicio Diocesano G 1 (+) – século XVI;
- Toledo, Archivo y Biblioteca Capitulares (olim Biblioteca del Cabildo) 27-26 – século XVI;
- Madrid, Biblioteca Nacional 711 – século XVII;

### 3.4Epistolae

O campo da epistolografia latina de época visigótica tem sido objeto recente de estudos. O destacado trabalho realizado por Salvador Iranzo Abellán no que tange à revisão

epistolar da visigótica tem assinalado diferentes matizes que constituem esse gênero no latim tardo-antigo e medieval<sup>397</sup>.

As cartas que se conservam da época visigoda constituem-se, atualmente, em pouco mais de uma centena. De fato um número bastante discreto se compararmos o mesmo gênero e época em relação aos merovíngios, por exemplo. Ademais, essa discreta quantidade epistolar é demarcada por outras duas características: primeiramente, são cartas que, em sua quase totalidade, respeitam somente os séculos VI e VII da história visigótica; por outro lado, o *corpus* epistolar visigodo se trata, na sua maioria, de autores eclesiásticos. De acordo com Iranzo Abellán (2010, p.88):

Si se establece una clasificación cronológica se constata que el grueso de la producción conservada vio la luz en el siglo VII, de hecho que debe ponerse en relación con la eclosión cultural que vivió la península en ese período y que ha recibido el nombre de “Renacimiento visigótico”.

Com efeito, observa ainda Iranzo Abellán que, desta centena de cartas da época visigoda, a metade está distribuída entre somente quatro autores, sendo que destas, um terço do total pertencem ao *Epistolarium* de Bráulio de Zaragoza. Ainda assim, destaca-se nesse rol de autores o rei Sisebuto, o conde Búlgar e Isidoro de Sevilha. Apesar de sua natureza composta, as peças epistolares do *corpus* [episcopal] visigótico apresentam um grande interesse para a história. As cartas, que compreendem o final do século VI até princípios do século VII, foram editadas por Wilhelm Gundlach em 1892 na coleção dos *Monumenta Germaniae Historica*. Inicialmente foram publicadas 20 cartas, as quais, mais tarde, em 1972, foram reeditadas por Juan Gil, sob o título de *Epistulae Wisigothicae*<sup>398</sup>.

No que diz respeito à produção epistolar de Taio de Zaragoza temos conservadas duas cartas suas, uma dirigida ao bispo Quirico de Barcelona e outra ao bispo Eugênio de Toledo. Com efeito, temos ainda um *fragmentum* de Taio conservado no epistolário de Bráulio de Zaragoza. No entanto, devemos ainda considerar neste pequeno *corpus* epistolar taioniano três outras epístolas: uma que lhe dirigiu o próprio Quirico de Barcelona em resposta à primeira; e outras duas epístolas dirigidas à Taio pelo bispo Bráulio de Zaragoza

<sup>397</sup> Nesse sentido cf. IRANZO BELLÁN, S. *Estudios sobre la epistolografía visigótica*. Tese (inédita). Barcelona: Universitat de Barcelona, 2011.

<sup>398</sup> Para Iranzo Abellán (2010, p.91) nota 11, que reproduzimos aquí: “[...] el profesor Juan Gil [...] prescindió de dos (la de Isidoro de Sevilla y de Fructuoso de Braga) por considerar que el texto que ambas presentaban en la edición de Gundlach no necesitaba mejora alguna. Así pues, bajo la denominación *Epistulae Wisigothicae* tenemos un conjunto de cartas cuyo número oscila entre 20 y 18 en función de la edición utilizada: Gundlach (1892, ed.) 661-690 y Gil 1991<sub>2</sub>, ed. 3-48”. Cf. IRANZO ABELLÁN, S. “La epistolografía hispana de época visigótica” In: BORRELL VIDAL, E.; FERRERES PÉREZ, L. *Artes ad Humanitatem*. Vol.2. Barcelona: Sociedad Española de Estudios Clásicos, 2010, pp.87-96.

(as cartas n.º 11 e n.º 42 do *Epistolarium* deste último). Todavia, como já pudemos assinalar anteriormente, os escassos dados que possuímos da vida de Taio derivam sobremaneira destas seis cartas.

### 3.4.1 *Fragmentum Epistolae ad Bravlionem Caesaravgvstanv Episcopi* (CPL 1230, *Index*, 205)

Em diferentes ocasiões se tem proposto que Taio havia sido o compilador do *Epistolarium* de Bráulio<sup>399</sup>. Nesse sentido, alguns estudiosos têm inclusive defendido a atribuição a Taio da responsabilidade pela forma final apresentada pelo *Epistolarium* de seu predecessor na sede caesaraugustana, chegando-se a afirmar que as omissões da maior parte do texto da epístola que lhe enviou Bráulio, conhecida como *Fragmentum Epistolae*, são de inteira responsabilidade de Taio.

De acordo com Martín (2010, p.200) a tese de que Taio houvesse sido o compilador do epistolário de Bráulio se dá com base em dois motivos principais: primeiramente, pela íntima amizade entre ele e Bráulio; e em segundo lugar, pelo fato de Taio ter sucedido a Bráulio na sede episcopal de Zaragoza. Todavia, a hipótese da atuação de Taio, nesse sentido, se tornaria improcedente após um estudo mais acurado da estrutura e significados do *Epistolarium* brauliano da forma como este se conserva num *codex unicus* transmitido a partir do Arquivo Capítular de Léon (ms. 22, séc. IX). Por nossa parte, não cremos efetivamente que Taio possa ter sido o compilador do *Epistolarium* brauliano, e isso por dois motivos em especial.

Miguel Franco (2010, p.293) admite que a saudação epistolar de Taio dirigida a Eugênio II de Toledo é um bom indício do possível conhecimento que o primeiro possuía do *Epistolarium* de Bráulio. Nessa saudação inicial lemos: “*Congrua satis ualdeque necessaria dispositione fortioris exquirat solacium qui pro- prie uirtutis caret officio eoque facilius corporis gressum porrigit quo traitur dextera potioris*” (Taio epist. Eug. 4-6). Ao passo que a epístola 21 de Bráulio endereçada ao papa Honório I começa do mesmo modo: “*Obtime satis ualdeque congrue catedre uestre a Deo uobis conlate munus persolbitis, cum sancta sollicitudine omnium ecclesiarum, praenitente doctrinae lumine et in speculis constituti, Ecclesiae Christi digna tutamina prouidetis*”. De acordo com Miguel Franco (2010), essas

<sup>399</sup> Cf. MIGUEL FRANCO, R. *Ecos del epistolario...*, art. cit., 2010, pp.293-294 e *passim*.

palavras são “originais” de Bráulio, quer dizer, não constituem citação de qualquer outro autor anterior.

Em função disso, também a partir da análise da posição sintagmática ocupada por ambas às epístolas, após as formalidades do protocolo inicial, para a autora, nos conduz a pensar na possível relação entre Taio e o *Epistolarium* de Bráulio. Evidentemente, devemos concordar que não se trate de uma mera coincidência. De fato, Taio era conhecedor do *corpus* epistolar de seu antecessor na sede caesaraugustana. Contudo, afirmar que Taio foi o compilador desse mesmo corpus, segundo entendemos, é um exagero. Pois, justifiquemo-nos.

Pensamos que a organização – e ou compilação – do *Epistolarium* de Bráulio foi realizada pelo seu próprio autor<sup>400</sup>. Ainda que tal assertiva não seja, todavia, uma novidade para os estudiosos do epistolário de Bráulio, o fato é que, no que tange à participação de Taio como o compilador desse epistolário deve ser descartada. Comprova isso – como pontualmente destacou Miguel Franco (2010) – a epístola 21 de Bráulio. Conforme a autora:

La epístola 21 fue redactada por Braulio en nombre de todos los obispos de Hispania (uniuersi episcopi per Hispaniam constituti), que participaron en el vi Concilio de Toledo (638), con motivo de rescripto papal en el que se amonestaba a la Iglesia hispana por su poco rigor contra los judíos y judaizantes, instándola a actuar con mayor dureza. El Concilio responde enérgicamente, defendiendo su posición y negando las acusaciones vertidas; se aducen, además, argumentos de índole teológica y pastoral para el rechazo del uso de la fuerza en estos casos. La importancia de Braulio dentro de la Iglesia visigoda queda confirmada por el hecho de que fuese él el elegido para la redacción de esta epístola; hay que pensar que también sus dotes como escritor desempeñaron un papel importante en esta elección, ya que es una de las piezas literariamente más elaboradas del Epistularium, tanto por su estructura y aspecto lingüístico como por el abundante recurso a fuentes clásicas y cristianas.

Essa epístola de Bráulio foi única que conheceu certa circularidade ainda na época tardo antiga e medieval. Muito embora seu texto não seja literalmente citado por essas fontes, o problema enfrentado pelos bispos hispanos com a sede papal foi bastante conhecido, conforme nos indicam a Crônica Mozárabe de 754<sup>401</sup> ou mesmo Rodrigo Jiménez de

<sup>400</sup> Para uma visão mais detalhada sobre a questão cf. MIGUEL FRANCO, R. “Posición y relaciones de las epístolas de Braulio de Zaragoza en las Etymologiae de Isidoro de Sevilla”. In: FERNÁNDEZ CORTE, C.; HINOJO ANDRÉS, G. (Eds.). *Munus quaesitum meritis*. Homenaje a Carmen Codoñer. Salamanca: Ediciones USAL, 2007, pp. 607-616.

<sup>401</sup> *Chron. Moz. A.754, 17-18*: “Huic sancto sinodo inter ceteros Braulio Cesaraugustanus episcopus claruit, cuius eloquentiam Roma urbium mater et domina postmodum per epistolare alloquium satis mirauit”. Fazendo certamente alusão à carta de Bráulio ao papa Honório I em nome de todos os bispos congregados para a realização do VI Concílio de Toledo. Cf. LÓPEZ PEREIRA, J. E. *Continuatio Isidoriana Hispana...op. cit.*, 2009, pp.186-187, nota 24. Concordando com LYNCH, – GALINDO. *San Braulio, obispo de Zaragoza (631-651)...op. cit.*, 1950, pp.149-150.

Rada<sup>402</sup>. Com efeito, podemos dizer que Taio certamente conheceu a epístola 21 de Bráulio, o que não nos autoriza a dizer, de forma alguma, que ele foi o compilador e organizador da forma final de todo o *Epistolarium* desse último como querem alguns estudiosos. O fato por si só não se sustenta.

Que Taio esteve em relação epistolar com Bráulio é fato inegável, é também possível (ainda que nos faltem elementos para afirmá-lo), que esta relação epistolar tenha sido muito maior que possamos conjecturar atualmente. Contudo, desta relação restam-nos apenas duas epístolas, sendo que destas uma se conservam apenas fragmentos. Neste fragmento, Taio questiona Bráulio sobre sua opinião acerca da ressurreição. Este fragmento foi editado por Risco (ES, 1775, p.377) e por Migne (PL, 80, coll.686-687), por Madoz (1941, p.176) e Riesco Terrero (1975, p.154). Ademais, os manuscritos que nos transmitem este *Fragmentum* são:

- León, Biblioteca Capitular, 22 – século IX;
- León, Biblioteca Capitular, 20 – século XVIII;
- El Escorial, Biblioteca del Real Monastério de San Lorenzo, J.II10 – século XVIII

### 3.4.2 Epistola ad Evgenivm Toletanvm Episcopvm (CPL 1267)

A carta de Taio de Zaragoza dirigia a Eugênio II de Toledo, foi editada pela primeira vez por Étienne Baluze, *Miscellaneorum libri quatuor*, IV, Paris(1633, p.397)<sup>403</sup>, publicada a partir do códice 66 da Biblioteca Colbertina. Vollmer volta a editá-la na sua edição dos *Monumenta Germaniae Historia, Auctores Antiquissimi*, vol. 14 (Berlim, 1905, pp.287-290).

A carta de Taio ao bispo Eugênio II de Toledo (CPL 1267 e *Index*, 206), a mais extensa e ao mesmo tempo pode ser considerada como a mais importante dentro de seu pequeno *corpus* epistolar por vários motivos. Este é o primeiro documento a nos oferecer informações mais precisas sobre a viagem de Taio a Roma, conforme reconhece o próprio

<sup>402</sup> Cf. JIMÉNEZ DE RADA. R. *Historia de los Hechos de España...op. cit.*, 1989.

<sup>403</sup> Assim nos informa DÍAZ Y DÍAZ, M. C. *Libros y librerías...op.cit.*, 1979, p.335, segundo o qual, “más accesible en la segunda edición debida a J.B. Mansi, *Stephani Balusii Tutelensis Miscellanea*, Lucca 1762, III, 28-29 [...]”. Para a edição de Baluze cf. *Stephani Baluzii Miscellaneorum liber quartus. Hoc est Collectio Veterum monumentorum quae hactenus latuerant in variis codicibus ac bibliothecis, Parisiis, Excudebat Franciscus Muguet*, 1683, pp.397-402.



autor. Com efeito, assinalamos aqui que embora a viagem de Taio seja referenciada na epístola, não fica de todo modo claro os reais motivos de sua viagem à Cidade dos Papas, ainda que nos dê a entender que esta teve uma finalidade “literária”. A julgar pelo seu conteúdo, a carta parece servir como prefácio a uma obra de Taio hoje perdida, notadamente, segundo nos deixa transparecer o próprio Taio, uma espécie de índice de passagens bíblicas comentadas por Gregório Magno em suas obras<sup>404</sup>.

Conforme nos indica Taio em sua epístola a Eugênio II de Toledo, esta obra estava dividida em seis livros, sendo quatro deles dedicados a explicar as passagens do Antigo Testamento e os outros dois dedicados ao Novo Testamento<sup>405</sup>. Infelizmente não se conserva esta obra descrita por Taio em sua missiva. Todavia, em 1957 Angel Custódio Vega propôs identificar como sendo esta obra perdida de Taio, alguns fragmentos conservados em vários manuscritos hispanos<sup>406</sup> de comentários a alguns dos livros do Antigo Testamento baseados fundamentalmente nos livros de Gregório Magno, conhecidos por este motivo como *Excerpta S. Gregorii* (CPL 1269), que são em grande medida a ampliação do *Liber Testimoniorum Veteris Testamenti* (CPL 1718) de Patério de Bréscia (?-606) um dos secretários do papa Gregório Magno<sup>407</sup>. Todavia, uma vez elaborada a lista completa destas passagens Taio

<sup>404</sup>Tai. Caes. “*Percurri igitur omnia eiusdem monumenta librorum et pene totius scribture sacre testimonia, que in eius opusculis ad probationem uel expositionem cuiusque rei adibita diuersis in locis continebantur, conscripta, adiuvante Xristo Ihesu, qui “ex ore infantium atque lactantium perfecit laudem” linguasque mutorum uinculo taciturnitatis absoluit, suis coadunata ordinibus stili conscribitione collegi, quatenus studiosus quisque quum in eisdem uoluminibus cuiuslibet sacri testimonii explanationem requirit, ne multiplici lectione fatigatus non cito repperiat quod uoluerit, ad ista que decerpsi recurrens, repente quod desiderat libere satisfactionis discretione repperiet*”. Cf. ed. DÍAZ Y DÍAZ, p.345). Cf. RISCO, M. *España Sagrada*, Vol.30, Madrid, 1775, pp. 193-197; VEGA, A.C. *España Sagrada*, Vol.56, Madrid: Real Academia de la Historia, 1957, pp. 227- 261; DÍAZ Y DÍAZ, M. C. *Libros y librerías...op. cit.*, pp. 342-346; e MARTÍN, J. C. “Tajón de Zaragoza”, In: CODOÑER, C. (dir.). *La Hispania visigótica y mozárabe...op. cit.*, 2010, pp. 196-202, especialmente pp. 197-198.

<sup>405</sup>Tai. Caes. *Epist. Ad Eug.*: “*Cuius rei quantitatem in sex codicibus, quattuor scilicet ueteris instrumenti, duobus etiam noui testamenti, suis conexis ordinibus, pretermisiss scribturis, quas isdem uirorum sanctissimus ex ordine tractauit, adiutus orationibus uestris explere curauit*”. Cf. Edição de DÍAZ Y DÍAZ p.345.

<sup>406</sup> Segundo Iranzo Abellán (2011, p.214), estes códices são basicamente comentários encontrados no códice de Lérida, Arquivo da Catedral, 2 (s. X), ff. 74v-109r, assim como nos manuscritos Madri, Biblioteca Nacional, 3996 (s. XVI) e Madri, Biblioteca Nacional, 13086 (s. XVIII). Sobre a questão, cf. VEGA, A. C. *España Sagrada*, Vol.56, Madrid: Real Academia de la Historia, 1957, pp.227-261. Do mesmo modo, a favor desta identificação se mostra também PALACIOS MARTÍN, “Tajón de Zaragoza y la Explicatio in Cantica Cantorum”, *Anuario de Estudios Filológicos* 3, 1980, pp.115-127. Pelo contrário MARTÍN, J. C. “Tajón de Zaragoza”, In: CODOÑER, C. (dir.). *La Hispania visigótica y mozárabe...op. cit.*, 2010, pp. 198-199.

<sup>407</sup> De acordo com MARTÍN, J. C. “Tajón de Zaragoza”, In: CODOÑER, C. (dir.). *La Hispania visigótica y mozárabe...op. cit.*, 2010, p.198 “De la descripción que de esta obra hace Tajón en su carta a Eugenio II de Toledo, parece además que dentro de esta organización por libros bíblicos, en los correspondientes a aquellos que habían merecido un comentario monográfico por parte de Gregorio Magno como el Cantar de los Cantares, Job, Ezequiel o los Evangelios, no se incluirían citas tomadas precisamente de estas obras, sino aquellas que apareciesen en los otros libros de este papa”. O *Liber Testimoniorum Veteris Testamenti* de Patério foi editado por Migne no volume 79 da Patrologia Latina, cf. PATERIUS. “De expositione utriusque testamenti” In: MIGNE, J-P. *Patrologia Latina. Vol. 79*. Paris: 1849, col.683-916. Este livro consiste em um comentário do Antigo Testamento a partir de explicações que Gregório Magno incluiu em suas obras.

distribuiu em seis livros, conforme observamos acima, quatro deles dedicados ao Antigo Testamento e dois ao Novo Testamento. Organizou-os com pequenos prefácios elaborados com frases tomadas de Gregório Magno. Finalmente enviou uma cópia destes livros a Eugênio II de Toledo precedido de uma carta-prefácio de modo dedicatória.

Possivelmente, essa obra de Taio tenha sido composta ainda durante sua estada em Roma, quer dizer, entre os anos de 646 e 649 (certamente foi publicado antes de 657), posto que lá dispusesse da biblioteca papal e de todos os demais documentos de que necessitava naquele momento. Risco (1775, p.196) já nos chamou a atenção para o fato de que Taio conhecia a obra de Patério, pois em sua carta a Eugênio II de Toledo demonstra uma estreita vinculação com o prólogo do texto do bresciano secretário de Gregório Magno<sup>408</sup>. Todavia, embora seja Manuel Risco (1775) quem fala do paralelismo existente entre a obra de ambos – Patério e Taio –, foi Vega (1957) quem demonstrou de maneira pontual tal vinculação ao comparar em duas colunas os paralelos entre ambos os autores<sup>409</sup>.

De acordo com Iranzo Abellán (2011, p.214), muito embora os testemunhos conservados na carta de Taio de Zaragoza a Eugênio II de Toledo apareçam como um “prefácio” ao livro das *Moralia* de Gregório Magno, na realidade a carta foi escrita para servir de introdução a uma obra totalmente distinta desta, tal como tem identificado usualmente a historiografia e a tradição filológica que tratam do tema.

Desta epístola de Taio temos algumas edições de distinto valor e interesse pelo conjunto dos comentários de cada editor. Notadamente, as edições modernas da epístola de Taio a Eugênio II de Toledo são: Étienne Baluze, *Miscellaneorum libri quatuor*, IV, Paris (1680, p.397); Manuel Risco (ES, 1776, vol.31, p.166), cuja edição foi utilizada por Migne (PL, 1863, coll.413-418 e 723); Vollmer (MGH, 1905, vol.14, pp.287-290) e Díaz y Díaz (1979, pp.342-346). Com efeito, esta epístola de Taio de Zaragoza a Eugênio II de Toledo nos transmitem os seguintes manuscritos:

- Madrid, Biblioteca Nacional 10029 – século IX ou meados do século X;
- Madrid, Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Cod. *Aemil.* 5 (F.171;2) – século X;
- Madrid, Biblioteca Nacional, 80 (*olim* Vit.2-1 – em Toledo teve a assinatura 11-3) – século X;
- Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat.2213 – século XI ou XII;

<sup>408</sup> Esta observação pontual foi realizada por Iranzo Abellán (2011, p.215) nota 240.

<sup>409</sup> Cf. VEGA, A. C. *España Sagrada*, Vol.56, Madrid: Real Academia de la Historia, 1957, pp.49-251.

- Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat.2212 – século XII;
- Madrid, Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Cod.*Aemil.* 1(F.167; 62;88) – século XII ou século XIII;
- Toledo, Archivo y Biblioteca Capitulares (*olim* Biblioteca del Cabildo 27-24) – século XVI;
- Paris, Bibliothèque Nationale de France, Collection Baluze 112 – século XVI ;
- Calahorra, Archivo Capítular de la Catedral 2 – século XVI;
- Madrid, Biblioteca Nacional 590 – século XVII.

### 3.4.3 Epistola Praefatio ad Qviricvm Barcinonensem Antistitem. *De Liber Sententiarum* (CPL 1268, *Index* 207)

A quarta epístola de Taio foi dirigida ao bispo Quirico de Barcelona (653/4-666)<sup>410</sup>. Domínguez Del Val (1999, p.104) acredita que epístola foi escrita antes de 656, portanto, antes de Quirico assumir a Sé toledana<sup>411</sup>. Quirico foi um dos bispos mais destacados – senão o mais destacado – da Igreja visigótica da Catalunha. Por pouco mais de dez anos esteve à frente da Sé de Barcelona, entre os anos de 653/4-666. Manteve uma relação epistolar com Taio justamente no momento do assédio de Froia à Zaragoza.

Talvez de todas as epístolas de Taio esta seja a que contenha o maior número de informações de interesse histórico. O conteúdo da carta expõe algumas circunstâncias pelas quais passou Taio ao escrever suas *Sentenças*. Momento este que Zaragoza encontrava-se sob a iminente ameaça levada à causa pela rebelião de Froia e seus sequazes. Na carta Taio deixa claro que havia escrito suas *Sentenças* à pedido de Quirico, e por isso estava encaminhando a ele um exemplar para que pudesse ler e tão logo lhe reenviar seus comentários. Ao que nos parece, Quirico leu e, de fato, o fez, dilantando algumas de suas observações dirigidas a Taio. Ademais esta carta serve de prólogo às *Sententiae* de Taio, onde seu autor explica a estrutura de sua obra, bem como alguns temas a serem abordados.

<sup>410</sup> Cf. TAIÓ DE ZARAGOZA. *Praefatio ad Quiricum barcinonensem Antistitem*. In: MIGNE, J-P. *Patrologia Latina*, Vol.80, cols.727-730.

<sup>411</sup> Sobre Quirico de Barcelona cf. IRANZO ABELLÁN, S. “Quirico de Barcelona” In: CODOÑER, C. (dir.). *La Hispania visigótica y mozárabe...op. cit.*, 2010, pp.181-183; DOMÍNGUEZ DEL VAL, U. *Historia de la Antigua literatura latina hispano-cristiana*. Vol.4. Madrid: Fundación Universitaria Española. Corpus Patristicum Hispano, 1999, pp.479-481; Também GARCIA MORENO, L. A. *Prosopografía del Reino visigodo Español*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1974, p. 119 (nº250) e pp.203-204, (nº584).

Finalmente não podemos deixar de mencionar que a referida carta de Taio deixa-nos entrever, declaradamente, algumas das fontes utilizadas em suas *Sententiae*.

Também conhecemos através do mesmo manuscrito – editado por Risco (ES, 1776, pp.174-176) e retomado por Migne (PL, 1863, coll.727-730), o mesmo que serviu de base para Sebastian Puig i Puig (191, pp.350-351)<sup>412</sup> – a contestação desta epístola de Taio pelo bispo Quirico de Barcelona<sup>413</sup>. Nesta carta, o bispo de Barcelona (CPL 1271) elogia o trabalho desenvolvido por Taio, animando-o a prosseguir em sua empresa, e ao mesmo tempo desculpa-se pelo atraso no reenvio do manuscrito. De modo bastante objetivo, Taio explica a Quirico a estrutura de suas *Sentenças*, de modo que, muitos estudiosos tendem a ver nesta epístola uma espécie de prólogo à sua *opus majus*. Como dissemos anteriormente, a carta de Quirico incorpora do mesmo modo os manuscritos das *Sentenças* de Taio e é transmitida pelos seguintes manuscritos:

- Madrid, Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Códices 44 (F. 218; 52) – século IX;
- Oxford, Bodleian Library, Laud misc. 433 (S.C. 1310) – século IX;
- Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 2306 – século IX ;
- Barcelona, Arxiu de la Corona d'Aragó, Diversos y Collecciones, Ripoll 49 – século X;
- Leipzig, Universitätsbibliothek 1298 – século XIV;
- Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Pl. 21.18 – século XV;

### 3.5 Epigramma Operis Subsequentis (CPL 1268, *Index* 209)

A aficção pela poesia foi notável na Hispania visigótica do século VII. É, pois, bastante conhecido entre os estudiosos do gênero na Hispania um documento chamado *Anthologia Latina Hispana*, uma formidável compilação poética conservada em um códice da Biblioteca Nacional de Paris (lat. 8093), que também surge num fragmento de Leiden (Biblioteca Universitária *Vossianus Latinus F. 111*), datados possivelmente do século VII ou

<sup>412</sup> Cf. PUIG I PUIG, S. *Episcopologio de la sede Barnoinense*. Barcelona: Biblioteca Balmes, 1919.

<sup>413</sup> QUIRICO DE BARCELONA. *Quirici Episcopi Responsio ad Taionem Episcopum*. In: MIGNE, J-P. *Patrologia Latina*. Vol.80, 1863, col.729-730.

IX, escrito em letra visigótica e apresentando, dentre outros, poemas de Eugênio II de Toledo<sup>414</sup>. Todavia, é importante assinalar que o manuscrito de Paris (lat. 8093) e o manuscrito de Leiden (Voss. lat. F. 111) é o mesmo manuscrito, que foi desmembrado a partir do século XVI e teve diferentes possuidores. O manuscrito, que continha uma larga coleção de textos poéticos, em parte vinda da Hispania visigótica, foi possivelmente copiado em Lyon no primeiro quartel do século IX, ou seja, no tempo do bispo Leidrad (†813), ou porventura já no de Agobardo de Lyon (779-840). Lyon que naquela época tinha uma importante colônia de hispânicos fugidos da invasão árabe, sobretudo após os ataques a Zaragoza por volta de 776<sup>415</sup>.

A *Anthologia Latina Hispana* apresenta um considerável interesse dentro desse campo de estudos, especialmente pelo fato de que nela conservam-se alguns textos que demonstram uma possível atividade poética na Hispania em época visigoda. Em seu conjunto “hispano” encontram-se alguns poemas soltos e outros mais conhecidos como os epitáfios dos bispos João e Sérgio de Tarragona, Justiniano de Valência, Leandro e Isidoro de Sevilha, epitáfio à Florentina, bem como os *Versus in Tribunal*, enriquecidos ainda com alguns textos de Eugênio e Juliano de Toledo. De acordo com Díaz y Díaz (1976, pp.77-78):

Su contenido muy interesante abarca una parte visigótica a la que se han conglutinado posteriormente otros textos de diverso origen pero más o menos de la misma época y de no menos importancia: contiene Sedulio, obras de Eugenio de Toledo una serie de textos poéticos de origen español, Catón, Draconcio, versos de Martín de Braga de Julián de Toledo y la *uita Vergilii* del gramático Focas.

Com efeito, a *Anthologia Latina Hispana* não foi um caso isolado, pois, em outro códice também possivelmente datado do século VII conservado na Biblioteca Nacional de Madri (Madrid, Bibliotecan Nacional 10029), o “Códice Azagra” contém poemas de

<sup>414</sup> Assim nos indica DÍAZ Y DÍAZ, M. C. “La cultura literaria en la España visigótica”. In: *Idem, De Isidoro al siglo XI...op. cit.*, 1976, p.77 e segs. Uma das primeiras descrições desses manuscritos foi realizada por Vollmer na edição da obra de Eugênio II de Toledo, cf. VOLLMER, F. *Monumenta Germaniae Historica. Auctores Antiquissimi*. Vol.14. Berlim: 1905, pp.19-21, onde observa (p.19) “[...] *codex Parisinus (Olim Nicolai Fabri) 8093, cuius pars prior F (f. 1-38) Eugeniana contens scripta est saec.VIII / IX litteris visigothicis [...]*”. Todavia, atualmente sabe-se que a edição de Vollmer (1905) está completamente ultrapassada e apresenta muitas imprecisões, alguns equívocos (tais como datações, cotas erradas, etc.) e bastante omissa em diversos aspectos. Para uma crítica atualizada a respeito dessas questões cf. a edição de Paulo Farmhouse Alberto de EUGENIO II DE TOLEDO. *Opera Omnia*. Edição de ALBERTO, P. F. *Eugenii Toletani. Opera Omnia*. CC SL. (Vol.114). Turnholt: Brepols, 2005, especialmente as pp. 53-156, 171-198 (*libellus carminum*) e pp.281-304 (*Dracontiana*). Uma síntese sobre as edições de Eugênio II de Toledo encontra-se em P. F. Alberto, “Eugenius Toletanus Archiepiscopus”, in *La trasmissione dei testi latini del Medioevo – Medieval Latin Texts and their Transmission. TE.TRA. I*, cur. P. Chiesa – L. Castaldi (Millennio medievale. Strumenti e studi, N.S. 8), Firenze, 2004, p. 97-117.

<sup>415</sup> Essas notações foram gentilmente assinaladas pelo professor Dr. Paulo Farmhouse Alberto da Universidade de Lisboa a quem não somente remetemos o crivo das informações como agradecemos pela leitura e sugestão para a melhoria do presente texto.

Dracôcio, Coripo, Sedúlio e Eugênio de Toledo, bem como o poema dedicatório da Igreja de San Juan de Baños, que bem ilustram parte da atividade poética da Hispania visigoda na época. Todavia, Díaz y Díaz (1976, p.78) assinala que o Códice de Azagra não contém o poema de Juliano de Toledo contido na *Anthologia Latina Hispana*, o que parece nos sugerir que o compilador de Azagra atuou depois de 675 (data do poema dedicatório de San Juan de Baños) e antes de 681 (aproximadamente a ascensão ao episcopado de Juliano de Toledo).

Será, portanto, no século VII que a poesia latina conhecerá a diversificação de suas formas e estilos. Para Fontaine (1992, p.3) a coexistência de três vias – métrica, rítmica e sinonímica – desenvolvida através dos autores do século VII será o elemento mais característico desta época no que respeita às formas literárias do período<sup>416</sup>. Assim, pois, considera ainda Fontaine (1992) que a poesia latina conhecerá seu ponto diletante face ao sentido estritamente clássico na língua latina, com Isidoro de Sevilha e os autores de seu tempo. Com efeito, tal ocorrência em Isidoro não se dá apenas no seu sentido teórico, mas também prático, pelo que se pode notar em suas próprias composições conhecidas na tradição literária como *Versus in Bibliotheca*.

Em seus *Versus*, compostos basicamente por dísticos elegíacos, Isidoro apresenta uma forma de elaboração quase perfeita, cuja origem parece remontar à herança clássica das *epigramas* de Caio Valério Catulo (século I a.C.) ou do hispano Marco Valério Marcial (c.38-102)<sup>417</sup>. Nessa mesma linha isidoriana, curiosamente, no século VII surgem diversos exemplos dessa poesia visigótica, cuja expressão máxima foi indubitavelmente Eugênio II de Toledo com seus *Carmina* (CPL 1236)<sup>418</sup>. Todavia, como muito bem assinalou Díaz y Díaz (1976, p.79), nos ocorre observar aqui um interessantíssimo fenômeno: ainda que a “escola

<sup>416</sup> Ademais, assevera ainda Fontaine (1992, p.3) “Et il restera finalement à nous interroger sur les causes d’une accélération, dans l’évolution et la diversification des formes [...]” (os grifos são do autor). Cf. FONTAINE, J. “Les trois voies des formes poétiques au VII<sup>e</sup> siècle latin” In: FONTAINE, J. ; HILLGARTH, J. N. *Le septième siècle. Changements et continuités*. London : The Warburg Institute, 1992, pp.1-18.

<sup>417</sup> Um estudo bastante detalhado sobre os dísticos isidorianos encontra-se em ORTEGA, A. “Los “Versus Isidori”” In: *Revista Helmantica*, vol.12, n°37-39, 1961, pp.261-299, em que apresenta um estudo prosódico e métrico (pp.290 e segs.). Também FONTAINE, J. *Les trois voies...art. cit.*, 1992, p.7 e segs.

<sup>418</sup> A coleção de *Carmina* (Poemas) compreende um conjunto de 102 composições que versam sobre temas variados. A informação sobre esses poemas em época visigótica havia sido assinalada por Ildefonso de Toledo em sua pequena resenha sobre os homens ilustres. Para tanto cf. *Ild. Tol. De Vir. Ill., 13*. Em que fala que Eugênio compôs um *Libellus diuersi carminis metro*. Interessante notar de acordo com essa passagem de Ildefonso de Toledo que ele tanto nos informa sobre o conjunto em si dos poemas quanto sobre a forma de como vieram agrupados um pequeno opúsculo (*Libellus*). Essa informação foi assinalada por IRANZO ABELLÁN, S. “Eugenio II de Toledo” In: CODONER, C. (dir.). *La Hispania visigótica y mozárabe...op. cit.*, 2010, pp.110-118, e as pontuais observações encontram-se na p.111. A obra completa de Eugênio II de Toledo foi editada recentemente pelo professor Dr. Paulo Farmhouse Albeto, acompanhada de um profundo aparato crítico, bem como diversas correções em relação à anterior edição de Vollmer (1905) já citada. Cf. EUGENIO II DE TOLEDO. *Opera Omnia*. Edição de ALBERTO, P. F. *Eugenii Toletani. Opera Omnia*. CC SL. (Vol.114). Turnholti: Brepols, 2005.

toledana” desse gênero tenha um destaque notável, é fato que o interesse pela poesia encontrou eco, por certo, em outras regiões da Hispania em época visigótica. Isso nos induz a pensar ao mesmo tempo em uma possível descentralização dos interesses pela cultura naquele tempo.

Não podemos deixar de considerar ainda outros exemplos dentro desse florescimento cultural representado pela poesia no Reino hispano-visigodo do século VII. Assim, pois, nos parece bastante sugestiva, por exemplo, aquela que já foi chamada de “a mais charmosa composição poética da Hispania do século VII”<sup>419</sup>, intitulada *Epitaphion Antoninae*<sup>420</sup>. Esta peça havia sido editada pela primeira vez por Fidel Fita em 1871<sup>421</sup> num artigo sobre Bráulio de Zaragoza e o papa Honório I, e foi editada a partir do *Códice 22 da Catedral de León*, bastante conhecido entre os estudiosos por trazer dentre outros o epistolário brauliano. Esta peça aparece em pelo menos dois manuscritos conhecidos, a saber: 1. León, Archivo-Biblioteca de la Santa Iglesia Catedral 22 - datado possivelmente do século IX; e o manuscrito de El Escorial, Real Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial j.II.10 –datado do século XVIII.

Dada a qualidade e complexidade das leituras que servem aos autores da Hispania visigoda – sobretudo – do século VII, estamos diante de uma questão de florescimento cultural, cujos aspectos mais relevantes podem ainda ser discutidos em outros domínios literários, com a proliferação de estilos, técnicas poéticas, e gêneros (lembramos aqui as epístolas ou mesmo as sentenças), ou os hinos litúrgicos (ainda que escassamente estudados) mas que preservam um sabor literários poético que também que assistimos surgir neste mesmo período.

Outro belo exemplo da produção poética da época visigótica são os breves versos deixados por Taio de Zaragoza. Assim, a margem das cartas, encontramos com seu *Epigramma Operis Subsequentis* (literalmente: *Epigrama da Seguinte Obra*). Trata-se de um breve *Epigramma* composto por 12 hexâmetros em que Taio anima seu leitor a ler a obra que se segue, especialmente pelos ensinamentos que dela pode-se extrair. Essa pequena

<sup>419</sup> Assim considerou Madoz (1941, p.22) “El P. Fidel Fita adjudico también a Braulio, aunque dudosamente, la más hermosa composición poética de la España del siglo VII, el *Epitaphium Antoninae*. Esta Antonina sería, según el mismo autor, la viuda de Wistremiro, a quién Braulio dirige la *Carta XXX* [...]”. Cf. MADOZ, J. *Epistolario de S. Braulio de Zaragoza*. Edición crítica según el código 22 del Archivo Capitular de León. Con una introducción histórica y comentario. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1941.

<sup>420</sup> Editado pela primeira vez por Fidel Fita em 1871 teve nova edição por Díaz y Díaz em 1958. Cf. DÍAZ Y DÍAZ, M. C. *Anedocta Wisigothica. I Estudios y ediciones de textos literarios menores de época visigoda*. Salamanca: ediciones USAL, 1958, pp.37-48. Veja-se o “Anexo 3” do presente estudo com a reprodução fac-símile do *Epitaphion Antoninae* segundo o Manuscrito 22 do Arquivo Capitular de León, fôlio 35v e 36r. Agradecemos a gentileza do professor Dr. Paulo Farmhouse Alberto pelo envio da cópia do referido fôlio.

<sup>421</sup> Cf. FITA, F. “El papa Honorio I y Braulio de Zaragoza” In: *La Ciudad de Dios*, no.6, 1871, pp.427-428.

composição poética, de escassa qualidade<sup>422</sup>, figura como uma espécie de introdução aos *Cinco Livros das Sentenças*, antes de qualquer coisa, nos apresenta alguns aspectos da formação literária de Taio. Esta foi a única composição poética do bispo aragonês que chegou aos nossos dias.

Nesta peça Taio convida ao leitor para uma leitura e exame mais detalhado da obra – *Sententiae* – que se segue, fazendo uma brevíssima síntese sobre o que se encontrará a seguir. Assim, conforme Martín (2010, p.200), Taio resume o seu conteúdo: “[...] ela permitirá ao bom cristão reconhecer facilmente os pecados que pode incorrer; o levará pelo bom caminho e lhe mostrará o reino celestial assim como os castigos sem fim que esperam o pecador”. O *Epigrama* se conclui com uma exortação à alma para que com diligência recorra ao caminho que a conduz ao céu e que recupere assim as almas destinadas ao inferno. Dada a brevidade do poema e a escassez de estudos sobre esse gênero na Antiguidade Tardia, pensamo-lo aqui mais em seu valor histórico e cultural como possível prova da formação de Taio, do que analisá-lo desde o ponto de vista literário.

Todavia, em contrapartida ao brevíssimo comentário realizado por Martín (2010, p.200), Domínguez Del Val (1999, p.104) revela ser esta breve produção poética de Taio de Zaragoza aceitável. Evidentemente, do ponto de vista histórico-cultural interessa-nos, sobretudo, explorar ao máximo as possibilidades de acercamento sobre a formação e os conhecimentos de Taio. Assim, os elementos literários – desde a dupla perspectiva, das fontes, e dos gêneros literários – podem nos fornecer um conhecimento mais detalhado acerca do contexto histórico do seu autor, ao passo que os textos podem nos fornecer um interessante conjunto de possibilidades a ser exploradas.

Evidentemente, nem todas as fontes têm o mesmo valor, mas, especialmente em nosso caso, elas se tornam imprescindíveis para o estudo e o conhecimento da história e da cultura hispânica da época visigótica.

O *Epigramma Operis Subsequentis* foi editado por Risco em 1776 (p.176), em sua *España Sagrada* (volume 31), e posteriormente reeditada por Migne, *Patrologia Latina* (volume 80) em 1863 (col.731). Os manuscritos em que se transmite essa breve composição poética de Taio de Zaragoza são os seguintes<sup>423</sup>:

<sup>422</sup> Para MARTÍN, J. C. “Tajón de Zaragoza”, In: CODOÑER, C. (dir.). *La Hispania visigótica y mozárabe...op. cit.*, 2010, p.200.

<sup>423</sup> Uma breve síntese sobre os manuscritos em que se transmite a *Epigramma* de Taio verificam-se em DÍAZ DE BUSTAMANTE, J. M. “Taio Cesaraugustanus Ep.” In: CHIESA, P.; CASTALDI, L. *La trasmissione dei testi latini del Medioevo. Mediaeval latin texts and their transmission*. TE. TRA.2. Firenze: Sismel – Edizioni Galluzzo, 2005, pp.520-525.



- Madri, Biblioteca da Real Academia de la Historia, Aemil.44 – século IX;
- Tours, ms. BM / Ms. 315 – século IX;
- Oxford, Bodleian Library, Laud. Misc.433 – século IX;
- Paris, Bibliothèque National de France, lat.2306 – século IX ;
- Karlsruhe, Badische Landesbibliothek. Aug. CCLV – século IX;
- Barcelona, Archivo de la Corona de Aragón, Ripoll 49 – século X;
- Leipzig, Universitätsbibliothek, 1298 – século XIV;
- Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. XXI.18 – século XVI.

Todavia, observemos que de acordo com o *Catalogue Général des Manuscrits des bibliothèques publiques de France* Epigramma operis Subsequentis de Taio de Zaragoza aparece em outro manuscrito não listado pela *Mirabile*, o manuscrito de Tours<sup>424</sup>. Do mesmo modo, este manuscrito não aparece na relação descrita por Díaz de Bustamente (2005). Trata-se, pois, de um manuscrito encadernado em pergaminho datado do final do século IX, o manuscrito BM / Ms. 315, de dimensões 335 X 230 mm. contendo 168 fls. Em 2 colunas e mais um fragmento in folio 13 bis. Assim, é importante notarmos o influxo que o poema teve, especialmente no século IX, momento em que florescia a renascença carolíngia.

### 3.6 Sententiarvm Libri Qvinque

Taio foi um fervente admirador de Gregório Magno, de quem preparou uma cuidada edição das *Moralia* (MARTÍN, 2010, p.197). Ademais, é importante sublinhar aqui que tais obras do bispo de Roma foram base de todos os seus escritos, em sua maioria hoje, infelizmente perdidos. É muito provável que a redação de seus *Sententiarum Libri*<sup>425</sup> seja

<sup>424</sup> O manuscrito está catalogado pela Biblioteca Municipal de Tours sob a inscrição BM / Ms. 315. Cf. *Catalogue Général des Manuscrits des bibliothèques publiques de France*. Disponível em [http://ccfr.bnf.fr/portailccfr/jsp/index\\_view\\_direct\\_anonymous.jsp?record=eacgcm:EADC:D37A13009](http://ccfr.bnf.fr/portailccfr/jsp/index_view_direct_anonymous.jsp?record=eacgcm:EADC:D37A13009)

<sup>425</sup> Infelizmente ainda não temos uma edição crítica dos *Sententiarum Libri* de Taio de Zaragoza. Ademais, é importante recordar-se que sua última publicação foi a de RISCO, M. *España Sagrada*. Vol.31. Madrid: 1776, p.171-544, baseando-se em somente códice procedente do Monasterio de San Millán de la Cogolla e conservado na Real Academia de la Historia (cod.44). Foi precisamente dessa mesma edição de Manuel Risco que Jacques-Paul Migne recorre no volume 80 da Patrologia Latina. Para tanto cf. TAIUS CAESARAUGUSTANUS EPISCOPUS. *Sententiarum Libri Quinque*. Edição de MIGNE, J-P. Patrologia Latina. Vol. 80, Paris: 1863, p.727-990.

posterior a 652, pois, na *Carta-prefácio* de sua obra o próprio Taio manifesta seu negativo sentimento ante a situação que o impede de tomar cabo de seus escritos<sup>426</sup>.

É muito curioso observar aqui um interessante fenômeno: as fontes que serviram de base para a produção de Taio em suas *Sentenças*. Não se trata, contudo de um procedimento simples, ou antes de uma mera constatação. A diversidade de citações e mesmo de autores com que Taio maneja em seus escritos pode dar-nos luz a um velho problema da crítica historiográfica especializada, que consiste em saber quais eram efetivamente os dados e fontes que disporiam estes autores para suas elaboradas reflexões. Se trata também de indagar até que ponto os conceitos gregos e latinos clássicos serviram de modelo para a elaboração de ditas reflexões. O fato mesmo que os termos adotados pelos autores tardo-antigos refletem normalmente as posições adotadas na literatura da época ante as realidades próprias e seus distintos graus de influência.

Assim, no que respeita a produção de Taio de Zaragoza temos um exemplo prático a partir da carta dirigida a Eugênio II, bispo de Toledo. Suas fontes mais importantes são Gregório Magno (indubitavelmente não somente na epístola aobispo toledano, mas em toda sua obra) – assim como Jerônimo (carta 112 e prólogo ao Comentário a Jeremias), Agostinho e a Decretal de Hormisdas<sup>427</sup>. Com respeito à composição da carta, desde logo evidencia-se sua liberdade de escrita, manejando suas fontes, e mesmo variando as palavras com clara finalidade literária e expressiva. Técnica análoga Taio aplica na composição de suas *Sentenças*, cuja alternância de termos, mudança de vocábulos, conjugadas com algumas supressões ou mesmo ampliações denotam seu estilo, em alguns momentos, discreto, em outros, versado em correções gramaticais, ou marcado por uma excessiva apelação linguística. Sem dúvida, o traço estilístico que mais se destaca na produção de Taio de Zaragoza é o seu entusiasmo por expressar-se de forma grandiloquente dando voz a Gregório Magno. O estilo sinonímico taioniano, que inclusive demonstra reiterada presença isidoriana em seus escritos, por vezes sintetizando e resumindo Gregório Magno e em grande medida

<sup>426</sup> Tai. *Caes. Sent. Praef. 2, col.727*: “Optime novit, beatitudo vestra tempos illud quo tortuosu sanguis ore pestifero in quorundam mentibus virulenta seminum suorum sparserat zizania, fraudulentaque deceptione a tramite recti itineris gressum removerat mentium perditarum: in quo quidam homo pestifer atque insani capitis Froja tyrannidem sumens, assumptis sceleris sui perversis fautoribus, adversus orthodoxum magnumque Dei cultorem Recesvinthum principem fraudulenta praetendens molimina, superbo adnisu Christianam debellaturus aggreditur patriam. Hujus itaque sceleris causa gens esfera Vasconum Pyrenaeis montibus promota, diversis vastationibus Hiberiae patriam copulando crassatur”. In: PL, 80, 1863, col.727. Sobre a data de redação da obra, Vega sustenta que é bastante posterior a revolta, cf. VEGA, A. C. “Tajón de Zaragoza. Una obra inédita” In: *España Sagrada. Vol.56. ...op. cit.*, 1957, p. 247. Sobre o reinado de Recesvintho e a rebelião de Froia cf. ORLANDIS, J. *Historia de España, época visigoda (409-711)*. Madrid: Gredos, 1987, p.158.

<sup>427</sup> Tomamos esses dados de DÍAZ Y DÍAZ, M. C. *De Isidoro al siglo XI... op.cit.*, 1976, p.84.

Agostinho de Hipona, tem colocado em destaque um autor e exigente leitor mais que um mero compilador.

Muito se tem discutido sobre a originalidade da obra de Taio. Todavia, temo aqui uma dupla vertente de interpretação. Os filólogos, em especial, têm insistido no fato de que sua obra não é mais que meramente, uma síntese e por vezes uma transliteração dos escritos de seus predecessores. Com efeito, um olhar pelo viés histórico, mais agudo e atento aos detalhes do contexto da produção da obra, bem como o possível público ao qual se dirigia Taio, demonstra que, na história da literatura cristã antiga não é estranho, de modo algum, que um autor escreva sua obra tomando de empréstimo os temas ou até mesmo o título de algum de seus anteriores. Vejamos na mesma época (século VII), por exemplo, o caso de Isidoro que tomou o título de referência *De Viris Illustribus* da conhecida obra de Jerônimo de Aquileia e de outra de Genádio de Marselha. O mesmo também fará Ildefonso de Toledo em relação a esses e Isidoro de Sevilha. Taio fez o mesmo ao nomear sua obra *Sententiae* como Isidoro.

Assim a literatura visigótica do século VII conheceu ainda com Taio de Zaragoza a maturidade da época isidoriana. Como bem notou Barcala Muñoz (2005, p.523) “Isidoro y Tajón crearon en el siglo VII el género de las *Sentencias* como síntesis de la teología moral”, portanto, observamos que suas obras homônimas constituem algo mais amplo e novo no campo da literatura cristã. Seguramente, conforme observou o professor Barcala Muñoz, tais esforços estão direcionados não somente à reprodução de extratos, citações ou comentários às doutrinas de outros autores, senão também, sobretudo, seus esforços de sistematização e organização temática dos materiais recolhidos em diversas fontes.

Como havia feito Isidoro antes de Taio, à observância de seus predecessores – em especial de Gregório Magno –, nos principais pontos doutrinários encontrava-se o fundamento de sua obra. Mas para o leitor mais exigente da obra de Taio uma dúvida sensível pode ocorrer: qual foi verdadeiramente seu objetivo com as *Sentenças*? Talvez ainda não estejamos em condições em dar uma resposta mais completa a essa questão. Todavia, arriscamos aqui algumas possibilidades.

A formação do clero, indubitavelmente, era um problema crucial que condicionava, e mesmo poderíamos dizer, direcionava em boa parte de seus escritos. A organização dos temas e capítulos de suas *Sentenças* demonstra não apenas seu método, senão também a própria intenção de seu trabalho. Com efeito, devemos conjecturar ainda o gênero literário escolhido por Taio – o das sentenças –, sendo este um ponto chave na compreensão conjunta de seus objetivos. Notadamente, Isidoro definiu a sentença de modo teórico e prático: “fala

judiciosamente por sentenças quem sente a verdadeira sabedoria, gostando de seu sabor interno. Porque sentença deriva de sentir”<sup>428</sup>. Matizando mais ainda continua Isidoro: “e por isso os presuntuosos, que falam sem humildade, o fazem baseados somente na ciência, não na experiência vital”<sup>429</sup>. Portanto, sentença na expressão isidoriana é mais que apenas um puro enunciado da verdade, posto que esta suponha ademais a implicação de uma vivência.

Fora este mesmo conceito de *sentença* adotado por Taio, que o amplia em seu sentido doutrinal, estabelecendo de forma contumaz que a postura que se espera do destinatário das *Sententiae* não é, e nem poderia ser, de absoluta complacência diante de suas argumentações, senão a aceitação da fé como a verdade que se transmite, como sendo necessária à reflexão de seus atos e de sua conduta. A sabedoria como o verdadeiro alimento da alma<sup>430</sup>.

A forma como Taio expressa em suas sentenças supõe, por outrolado, uma relação intimista e assimétrica entre a teoria e a prática. Seu autor se sente como real possuidor de uma verdade, pois como ele mesmo afirma há extrema necessidade da sincronia entre as palavras e a ação. As sentenças de Taio foram escritas quando ele já é bispo, e ao que parece estão dirigidas a um seletivo grupo, possivelmente jovens clérigos que se preparavam para o sacerdócio. Elas são pelo que entendemos uma espécie de manual destinado à formação eclesial. Isso se expressa de maneira sensível, ao que nos parece, na fórmula dos clérigos atuando como verdadeiros “pastores das almas” (*Sent. II, 32, De pastoribus animarum*), pois “[...] *ut pastoris bonum quod vivendo ostenditur, etiam loquendo propaetur* [...]”<sup>431</sup>. Ademais, no Reino visigodo se tinha claramente a ideia da escassa formação do clero e de alguns bispos.

De uma forma geral, podemos destacar que as *Sententiae* de Taio de Zaragoza resume claramente a cristologia hispana da Antiguidade Tardia. A maioria dos temas que figuram nos manuscritos do bispo *caesaraugustano* compreende um grupo temático composto basicamente de temas antigos e novos não somente da eclesiologia, mas também da própria liturgia y eucologia hispânica largamente utilizada durante a Idade Média. O estilo literário

<sup>428</sup> Cf. *Isid. Hisp. Sent. II, 29, 10* “*recte ex sententia dicit, qui ueram sapientiam gustu interni saporis sentit. A sentiendo enim sententia dicitur*”. Edição de CAZIER, P. 1998. *Isidorus Hispalensis Sententiae. Corpus Christianorum. Series Latina vol. 111*. Brepols: Turnhout, p. 149.

<sup>429</sup> *Idem, ibid.* “*Ac per hoc arrogantes, qui sine humilitate dicunt, de sola scientia dicunt, non de sententia*”. É particularmente interessante nota aqui como Isidoro explora a linguagem através de um sensível e natural jogo de palavras.

<sup>430</sup> *Tai. Caes. Sent. I, 36* “*Verba sapientie, quae reprobi audiunt, electi non solum audiunt, sed etiam gustant, ut eis in corde sapiat quod reprobis non mentibus, sed solummodo auribus sonat. Aliud est nominatum cibum audire solummodo, aliud vero etiam gustare. Electi itaque cibum sapientiae sic audiunt ut degustent, quia hoc quod audiunt eis per amorem medullitus sapit*”.

<sup>431</sup> *Tai. Caes. Sent. II, 32.*

em que se inserem os escritos de Taio podem ser considerados ao mesmo tempo, tanto como continuador de uma tradição de escrita visigótica, como inaugurador de um novo estilo na literatura medieval: as *sumae*.

Os manuscritos que nos transmitem as *Sententiae* de Taio de Zaragoza são numerosos, ao passo que abaixo listamos os mais conhecidos:

- Madrid, Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Códices 44 (F. 218; 52) – séculos VIII-IX;
- Gent, Centrale Bibliotheek der Rijksuniversiteit 310 – século IX;
- Montpellier, Bibliothèque Interuniversitaire, Section de Médecine H 62 – século IX ;
- Oxford, Bodleian Library, Laud misc. 433 (S.C. 1310) – século IX;
- Laon, Bibliothèque Municipale «Suzanne Martinet» 121 – século IX;
- Laon, Bibliothèque Municipale «Suzanne Martinet» 319 – século IX;
- Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 2306 – século IX;
- Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 9565 – século IX;
- Bruxelles, Bibliothèque Royale «Albert Ier» II 2567 (1240) (Phillipps 12351) – séculos IX-XI ;
- Berlim, Staatsbibliothek zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz, lat. 2° 741 (Görres 37) – século IX;
- Barcelona, Arxiu de la Corona d'Aragó, Diversos y Collecciones, Ripoll 49 – século X;
- Livorno, Biblioteca Comunale Labronica «Francesco Domenico Guerrazzi» XVI 12 (Inv. 476) – século XI;
- Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, HB VII. 37 – século XI;
- Tours, Bibliothèque Municipale 315 – século XI;
- Tours, Bibliothèque Municipale 319 – século XII;
- El Escorial, Real Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial r.II.7 – século XIII;
- Barcelona, Biblioteca de la Universitat 1943 – século XIV;
- Erfurt, Wissenschaftliche Allgemeinbibliothek (in deposito presso la Universitätsbibliothek), Amplon. 2° 119 – século XIV;
- Colmar, Bibliothèque Municipale 206 (129) – séculos XIV-XV;

- Basel/Bâle, Universitätsbibliothek (olim Öffentliche Bibliothek der Universität) A IV 6 – ano 1469;
- Basel/Bâle, Universitätsbibliothek (olim Öffentliche Bibliothek der Universität) B I 14 – ano 1470;
- Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Pl. 21.18 – ano 1490;
- Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 12264 – século XV;
- Roma, Biblioteca Vallicelliana G. 94 – século XVI;
- Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 12265 – século XVII;

### 3.7 Dvbia Adscriptae

Na carta número 11 de seu *Epistolarium*, Bráulio de Zaragoza escreve a Taio: “a respeito de teu *paradigma* (ensaio exemplar) elaborado com grande aparato, me seria muito fácil, como se diz, desmontá-lo com um pontapé, exceto a parte, com o perdão de Gregório, ainda que plagiada, vi adulterada!”<sup>432</sup>. Nesse sentido, Bráulio faz alusão a uma possível publicação de Taio em que o jovem presbítero se utilizava indiscriminadamente de algum texto de Gregório Magno, censurando-o talvez pela sua falta de originalidade ou mesmo de fidelidade ao texto do pontífice romano.

As sugestivas palavras da epístola brauliana nos induzem a pensar algumas possibilidades: acaso tratava-se de algum ensaio de Taio em que ele se utilizava de enxertos de texto de Gregório Magno? Ou ainda: seria, porventura, uma obra de Taio em que recorria tão somente ao pensamento do pontífice romano como forma de melhor conduzir sua discussão? Infelizmente, como observou Domínguez Del Val (1999, p.110), essas são questões que as provocativas e lacônicas palavras de Bráulio não nos autorizam a responder. Com efeito, algo nos parece inquestionável: tratava-se de algum texto taioniano não conhecido por nós<sup>433</sup>.

<sup>432</sup> *Braul. Caes. Epis. 11*: “*Nam paradigma tuum illut in armatura cpositum quam mihi erat peruium et pede, ut aiunt, conterere, excepto illut pace Gregori quod peculatum immo corruptum uidi*”. (Ed. de Riesco Terrero, 1975, p.82) e (Ed. Madoz, 1941, p.97).

<sup>433</sup> Muitos comentadores modernos têm concordado com tal assertiva. Nesse sentido, cf. DOMÍNGUEZ DEL VAL, U. *Historia de la Antigua literatura...op. cit.*, 1999, p.110; MARTÍN, J. C. “Tajón de Zaragoza”, In: CODOÑER, C. (dir.). *La Hispania visigótica y mozárabe...op. cit.*, 2010, pp.198-199.

De fato, Angel Vega (1956) já havia nos chamado a atenção para este manuscrito, que se trata de um antigo códice da Catedral de Lérida, assinalado com o número 2 em letra carolíngia datado do século X, procedente da antiga Colegiata de São Vicente de Roda<sup>434</sup>. Vega (1956) é taxativamente contra a posição de Edmund Bishop (1907, p.288), que acredita que as palavras de Bráulio seriam em relação a alguma versão ainda preliminar das *Sentenças* de Taio<sup>435</sup>. Para Vega (1956) o equívoco de Bishop (1907, p.184) consiste em afirmar que a carta a Eugênio II de Toledo trata-se, segundo crê, de um prólogo às suas *Sentenças*. Pois segundo observa Vega (1956, p.228) “esta denominación es ciertamente errónea. La carta a Eugenio no há sido nunca el prólogo de las Sentencias, sino la de outra obra, hasta ahora desconocida y tal vez hay que identificarse con la contenida en el Códice de Lérida nº2”.

O próprio Vega (1956) admite a impossibilidade de esta referida obra ser identificada com as *Sentenças*, pois estas foram escritas muito tempo depois. Ademais, a posteridade sempre emitiu um juízo altamente elogioso e favorável a este escrito de Taio. Com efeito, assinalamos aqui que o próprio Taio faz menção em suas espítoas de certa obra composta por ele em forma de comentários a alguns livros das Sagradas Escrituras, com citações de textos fundamentalmente de São Gregório e de São Patério. Assim, parece-nos que estamos diante de uma obra mais de Taio de Zaragoza.

Por outro lado, devemos sublinhar que realmente parece-nos muito estranho que desta obra – inédita? – tenhamos apenas seu prólogo. Vega (1956) supõe que isso se deva, particularmente, ao juízo negativo dela realizado por Bráulio, a ponto de seu autor não tê-la conservado ou mesmo fazendo-a desaparecer por completo. Evidentemente estamos diante de suposições e conjecturas que, todavia, não teriam nada de inverossímil ou absurdo.

Com efeito, podemos conjecturar tal assertiva a partir de outra carta escrita por Eugênio II de Toledo e dirigida à Taio. Por esta epístola de Eugênio sabemos que Taio escreveu outra obra de caráter compilatório, cuja origem, possivelmente deva relacionar-se com a viagem de Taio a Roma. Nesta viagem taioniana nosso autor conhece os escritos de São Patério de Bréscia (606†)<sup>436</sup>, um notário do *scrinia* papal de Gregório Magno, em que glosava toda a Escritura com base em textos recorridos na obra do pontífice romano. Chegando a estes escritos, Taio percebe que Patério não havia realizado uma resenha

<sup>434</sup> Para um melhor detalhamento deste Códice cf. VEGA, A. C. “Tajón de Zaragoza. Una obra inédita”. In: *España Sagrada*. Vol.56. Madrid: Real Academia de la Historia, 1957, pp.224-419. Essas observações encontram-se nas pp.227-228.

<sup>435</sup> Cf. BISHOP, E. “Spanish symptoms”. In: *Journal of Theological Studies*. Vol.8, 1906, pp.278-294. A citação é da página 288.

<sup>436</sup> Segundo Martín (2010, p.198), trata-se do *Liber Testimoniorum Veteris Testamenti* (CPL 1718).

completa das obras de Gregório Magno, deixando de fora, por exemplo, obras como as *Moralia*, sendo, possivelmente deste fato que teria derivado a ideia de ele próprio – Taio – realizá-lo. Nossas sugestões para este caso concreto derivam efetivamente de uma leitura da carta de Taio ao bispo Eugênio II de Toledo, onde ele mesmo relata algumas de suas ideias.

Assim, baseado nos escritos de Patério e principalmente Gregório Magno, juntando ainda comentários vários do Antigo e do Novo Testamento. Surge desse modo, uma obra de caráter exegetico / compilatório, tal como havia feito antes dele São Patério. Uma obra volumosa, conforme o próprio Taio descreve a Eugênio, de maneira que teve de dividi-la em seis volumes, sendo destes, quatro dedicados ao Antigo Testamento e os outros dois dedicados ao Novo Testamento. Portanto, deduz-se da carta dirigida ao bispo Eugênio II de Toledo que um dos frutos diretos de sua empresa até Roma foi esta obra, escrita, com todas as probabilidades, antes de suas *Sentenças*.

De acordo com Domínguez Del Val (1999, p.110):

Hasta el siglo XVIII los autores que se habían del tema pensaron en la identificación de los escritos tajanianos. Fue M. Risco el primero que sedio cuenta, con toda razón, de la diversidad de los mismos. Efectivamente, las características de uno y otro son tales que no dejan lugar a duda, pues mientras que las *Sentencias* están en la línea de la teología, esta otra es un comentario bíblico; las *Sentencias* son un solo volumen en cinco libros, la otra está redactada en seis volúmenes; las *Sentencias* escriben con textos de Gregorio Magno, de San Agustín de Hipona e Isidoro de Sevilla, ésta únicamente con escritos del obispo romano; las *Sentencias* van dirigidas a Quirico y se escriben en la revolución de Froya, mientras que esta va dirigida a Eugenio de Toledo y probablemente cuando Tajón era abad de un monasterio antes de 651.

Uma vez terminada esta obra, Taio envia a Toledo endereçada ao seu amigo Eugênio, juntamente com uma carta que serviria de prólogo a mesma. Nesta carta o bispo caesaraugustano expunha o plano geral de sua obra, e pedia ao mesmo tempo, uma leitura crítica da Eugênio antes de sua efetiva publicação. Acreditamos efetivamente na autenticidade desta outra obra de Taio em que, dados os irrefutáveis argumentos de Domínguez De Val (1999) conjugados com o juízo antes realizado por Vega (1956), demonstram, sobretudo, a intensa atividade literária e intelectual de nosso prelado.

Taio revela-se em suas obras um homem de erudição admirável, condensando em sua personalidade uma formação clássica e sagrada ao mesmo tempo. Com efeito, detentor de um estilo menos rebuscado, menos retórico e elegante que Bráulio, ele é indubitavelmente mais prático, sóbrio e objetivo. O quadro que se apresenta a partir destas breves reflexões acerca de seus escritos, sua personalidade, sobretudo, da figura do prelado visigodo, é de todas as maneiras, de um homem profundamente envolto com os problemas de seu mundo.



Como em tantos outros casos é-nos dado a conhecer as possíveis influências ou heranças literárias de Taio. Tal reconhecimento pode ser mapeado através de suas cartas e de seus livros, em especial, como já observamos, no livro das *Sentenças*. Contudo, a margem destas questões e, embora muitas vezes com exíguas informações dos mesmos escritos, e assumindo efetivamente o risco de estarmos equivocados neste caso, determinamos não apenas o seu valor literário e cultural, mas, sobretudo, seu valor histórico. Em outras palavras, a atividade literária de Taio de Zaragoza permite-nos também determinar as próprias condições da produção de seus escritos.

Sua *opus majus*, como sabemos, foram as *Sententiae*, cuja produção e especialmente a *Carta-prefácio* que a acompanha, não se produziram sem dificuldades. Nelas Taio revela a pesarosa atmosfera que envolvia o Reino visigodo de Toledo. Referimo-nos aqui à rebelião de Froia. Com efeito, a conjura encabeçada pelo *magnate* visigodo teve um papel determinante no que respeita mesmo à confecção de seus escritos e a reflexão empreendida por Taio especialmente no livro V das suas *Sentenças*. Contudo, pensamos aqui não somente numa influência em suas formas de reflexão ou abordagem de algumas questões expostas pelo referido livro V das *Sentenças*, mais do que isto. Sugerimos, finalmente, que as circunstâncias da rebelião de Froia, levada a termos a frente de um exército de *rebeldes* vascos na região dos Pirineus, somada às experiências pretéritas, teve forte influência igualmente em seus escritos.

Desse modo, ainda que, supondo tendo já encerrada a redação dos *Cinco Livros das Sentenças*, isso transparece em sua Carta-prefácio, ao passo que, podemos considerar que tal clima de instabilidade produzido *a posteriori* por Froia e seus prosélitos acabam por nos induzir a pensar aqui na substancial mudança na perspectiva sobre o papel do rei e da realeza cristã na época de Taio de Zaragoza.

Em virtude, portanto, deste desdobramento, trataremos de refletir acerca destas questões a partir do livro V das *Sentenças* de Taio de Zaragoza, inclusive assumindo os riscos de impropriedade ou mesmo incoerência histórica, e sem mesmo a pretensão de um ineditismo declarado em nossas reflexões, propondo uma nova interpretação acerca das concepções sobre a realeza cristã e do *pensamento político visigodo* a partir das *unções régias* no Reino toledano, sugerindo uma nova perspectiva a partir da já clássica tese de Abilio Barbero de Agullera nos anos 70.

CAPÍTULO IV  
**O PENSAMENTO POLÍTICO VISIGODO E AS UNÇÕES RÉGIAS: DUAS  
 RELEITURAS DE UM VELHO PROBLEMA SOB A LUZ DA PRAXIOLOGIA  
 POLÍTICA**

#### **4.1 O pensamento político visigodo e as primeiras unções régias: a tese de Barbero**

Em 1970 Abilio Barbero de Aguilera (1931-1990), engajado no pensamento marxista espanhol, publica um artigo intitulado “*El pensamiento político visigodo y las primeras unciones regias en la Europa Medieval*”<sup>437</sup>. O trabalho está dividido em três partes, pelas quais, partindo das relações desenvolvidas entre a política, religião e a sociedade no Reino visigodo de Toledo durante o século VI, fundamentalmente da política religiosa de Leovigildo e Recaredo I e das disposições conciliares derivadas do III Concílio de Toledo de 589, busca explicar a origem do pensamento político visigodo, caracterizado naquele momento pelo ajustamento entre as instituições política e religiosa.

Esses elementos, em seu conjunto, embasaram as reflexões dispostas na segunda parte de seu trabalho, pela qual, a partir da obra de Isidoro de Sevilha e dos preceitos estabelecidos pelos Concílios visigóticos, entendeu seu autor, serem as bases da formulação de uma doutrina política para o Reino hispano-visigodo de Toledo. Assim, de acordo com Barbero (1992, p.31), “as bases sociais da doutrina política visigoda e a sua significação na prática”, emergia como um produto gerado a partir das implicações *a priori*, ou seja, o pensamento político isidoriano pode ser qualificado como sendo de “base teórica a una sociedad y un Estado prefeudales”. Ademais, afirma que tal pensamento político, por ser “teórico” num primeiro momento, estava condicionado ao exposto nos Concílios visigóticos – nesse caso especialmente atrelado às decisões dispostas pelos cânones do IV Concílio de Toledo celebrado no ano 633 e presidido pelo próprio Isidoro de Sevilha, no qual pela primeira vez, conforme Barbero (1992), faz-se referência à consagração do rei através da cerimônia da unção, objeto da terceira e última parte do seu trabalho.

---

<sup>437</sup> Publicado originalmente em BARBERO, A. “El pensamiento político visigodo y las primeras unciones regias en la Europa Medieval” In: *Hispania. Revista Española de Historia*. Vol.30. Madrid: CSIC, 1970, pp.245-326. A versão aqui utilizada foi publicada em BARBERO, A. *La sociedad visigoda y su entorno histórico*. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, 1992, pp.1-77.

Nas palavras de Barbero (1992, p.16):

Después de consolidado el catolicismo nicenista el reino godo y ya en el primer tercio del siglo VII fue cuando San Isidoro dio forma a su pensamiento político por medio de su actuación en los concilios y a través de su obra escrita. De una parte recogía a las herencias romana y cristiana, por otra, como el resto de los componentes de la Iglesia visigoda, mantuvo una oposición a la política religiosa de Bizancio y sobre todo a lo decidido en el II Concilio de Constantinopla.

Numa primeira análise, observemos que a partir de sua leitura dos escritos e da atuação de Isidoro, Barbero (1992) nos remete a três elementos capitais na estruturação de sua teoria acerca do *pensamento político visigodo* elaborado pelo bispo de Sevilha, a saber: a) a herança romana e cristã; b) a oposição a Bizâncio; c) as disposições conciliares do II Concílio de Constantinopla celebrado no ano 553. Mas afinal, qual a relação destes três elementos na concepção isidoriana sobre o poder? Vejamos.

O primeiro dos elementos observados acima – *o legado romano e cristão* – na obra de Isidoro de Sevilha constitui-se, indubitavelmente, num ponto passível para a longa historiografia sobre o tema e, portanto, não nos deteremos exegeticamente nesta questão<sup>438</sup>. Com efeito, faz-se importante assinalar aqui que a relação de Isidoro de Sevilha com o mundo romano e o próprio cristianismo não só se apresentam como fatores inconteste de sua formação, e logo, em sua obra literária, como acabam se tornando o apanágio de toda uma visão de mundo *a posteriori*. Assim, pois, assinala Cazier (1994, p.56):

C'est dans la première partie de sa vie qu'Isidore a mené de front ces deux aspects de son œuvre littéraire. Toute une partie de celle-ci est apparemment profane. Le traité *De la Nature* est à première vue une cosmologie ; les *Etymologies* rassemblent tout le savoir antique ; le traité *Des différences entre les mots* paraît être un simple recueil de notations sémantiques, visant à promouvoir l'emploi du mot juste, dans la dérive générale du vocabulaire. Il y a chez Isidore une part certaine de recherche gratuite du savoir : autrement, on ne comprendrait pas cette fringale d'accumulation de fiches dans tous les domaines.

Conforme assinalou Cazier (1994), portanto, para uma compreensão conjunta da obra literária do bispo hispalense deve-se considerar dois aspectos gerais de seus escritos, a saber, por um lado, na primeira parte de sua vida, obras de caráter prosaico [*aparentemente profano*], mais voltada aos problemas do mundo secular; por outro lado, seu aspecto espiritual

<sup>438</sup> São numerosos os trabalhos acerca do tema. Todavia, numa síntese dos problemas relativos ao papel do legado romano frente à obra de Isidoro de Sevilha veja-se DOMÍNGUEZ DEL VAL. U. *Historia de la antigua literatura latina hispano-cristiana*. Vol.3. Madrid: Fundación Universitaria Española. Corpus Patristicum Hispano, 1998, cujo volume todo é dedicado à obra de Isidoro de Sevilha. Neste volume, sobre a influência do primado romano na formação do pensamento isidoriano cf. p.297 e segs.

ou religioso. Todavia, sobre a primeira observação, considera ainda o estudioso francês que, esse aspecto não é, de modo algum, *puramente profano*, pois, continua Cazier (1994, p.56):

[...] expliquer le monde c'est accéder aux mystères de la Création, telle qu'elle a été organisée par Dieu ; étudier le vocabulaire, la grammaire, la rhétorique, c'est acquérir la clé de l'intelligence du texte biblique ; le parcours de la connaissance des sciences libérales dans les *Etymologies* a son sommet dans la théologie. Les autres oeuvres son plus directement ordonnées à l'enseignement chrétien.

Desse modo, podemos inferir que, de fato, não há gratuidade na relação entre o mundo secular e o mundo espiritual segundo o pensamento de Isidoro de Sevilha, pois, quando considerados em seu conjunto, seus escritos denotam uma severa preocupação com relação à formação da comunidade de fieis. Derivam deste quadro suas preocupações morais na constituição de um *Reino* [visigodo] formado de acordo com um pensamento convergente entre a tradição imperial romana e o cristianismo, pois, a comunidade dos fieis não era mais o agrupamento de um povo ou de povos em torno de um *Império* [Romano], senão, em torno da *Igreja*.

Notadamente, o valor da moral nos escritos isidorianos se constitui numa categoria privilegiada de análise justamente porque é a partir dela que Isidoro aproxima os diferentes grupos que compõe a sociedade visigótica de seu tempo, sejam esses grupos constituídos pelo povo (*gens*), pela nobreza (*nobilitas*) ou pelo clero (*ecclesia*)<sup>439</sup>. Será justamente em sua última obra as *Sententiae* que encontraremos uma profunda reflexão das questões morais que implicam na elaboração do conceito de *Regnum*, e logo de realeza. Não será sem propósito, portanto, evocarmos aqui algumas conjecturas nesse sentido, tendo na concepção isidoriana de moral e seus qualificativos, a gênese de seu conceito de realeza.

A moral da vida em sociedade parece constituir o cerne das reflexões dispostas essencialmente pelo Livro III das *Sentenças* isidorianas. Nesse sentido, o poder emerge como o elemento regulador das relações morais entre os diferentes grupos supracitados. Todavia, sendo o rei o escolhido e designado por Deus, o que se verifica é que, para o bispo hispalense, a moral do rei é a justificativa teológica do seu poder. Assim, pois, nos parece quando Isidoro procura clarificar sua posição atribuindo uma justificativa teórica para todo o poder:

<sup>439</sup> Aqui uma breve distinção faz-se necessária. O vocábulo “Igreja” deve ser desdobrado numa dupla via: a. como *Res Publica Christiana* a Igreja emerge efetivamente como o *ordo clericalis*, quer dizer, como instituição. b. num segundo momento a Igreja pode ser vista como a *Ecclesia*, ou seja, o corpo de fieis, sem ser absolutamente a simples junção entre ambos os elementos. Igreja, portanto, figura aqui como um regime político que une a ambos. Cf. NOBLE, T. F. X. *The Republic of Saint Peter: The Birth of the Papal State, 680-825*. Pensylvania: University of Pennsylvania Press, 1984.

Por causa do pecado do primeiro homem, o castigo da servidão foi imposto de maneira divina ao gênero humano, de modo que com muita benignidade depara a escravidão a quem sabe não lhes convém a liberdade. E, ainda que o pecado original tenha sido perdoado a todos os fieis pela graça do batismo, não obstante, o justo Deus dispôs a vida dos homens constituindo a uns servos e a outros senhores a fim de que a licença dos súditos para obrar mal fosse reprimida com o poder dos soberanos. Porque se todos estivessem sem temor, quem haveria que pudesse apartar o outro do mal? Daí que também entre os gentis fossem eleitos príncipes e reis, a fim de reprimir aos povos do mal por medo ao castigo e submetê-los às leis em ordem a uma vida digna<sup>440</sup>.

Observe-se nesta passagem isidoriana, o jogo estilístico, o modo como que as sentenças se interligam no período, e como este se relaciona com os demais períodos, parágrafos ou partes do texto, realizando uma composição textual cujo núcleo interfrásico denota a relação entre os binômios da sentença *servidão / liberdade*. Para Isidoro a tendência em se fazer o mal está presente em todos os homens, e por isso há aqui a oposição entre a liberdade geral – *libertas* – e a liberdade excessiva – *licentia* – quer dizer, aquela que convém limitar. Todavia, a servidão – *servitutem* – que se opõe naturalmente à *libertas*, nesse caso em particular está se opondo à *licentia*<sup>441</sup>. De acordo com Reydellet (1981, p.464), este pensamento isidoriano inspira-se, por certo, em Agostinho de Hipona (*De Ciu. Dei*, 19,15), ao passo que a Isidoro cabe a aplicação prática deste princípio geral, da oposição mestre / escravo – *dominus / servus*, pela oposição *principes et reges / populos*. Com efeito, este problema apontado também por Cazier (1994) nos induz a pensar aqui que o poder do rei está embargado de um aspecto negativo: o governante político é definido por sua função repressiva.

Notadamente, o ponto de partida para a compreensão deste posicionamento adotado por Isidoro em sua sentença (III, 47, 1) em relação ao poder do rei, consiste em se matizar como que advém régio poder em relação aos seus pares. Ressalve-se aqui que este princípio reside na relação entre a *potestas* e a *auctoritas* do rei. Todavia, o *regni potestate* para Isidoro emerge antes dos feitos do que das palavras do rei<sup>442</sup>. Nesse sentido, sendo que a primeira – *potestas* – emerge como uma delegação dos homens ao rei, por isso mesmo é limitada pelos

<sup>440</sup> *Isid. Hisp. Sent. III, 47, 1*: “Propter peccatum primi hominis humano generi poena diuinitus inlata est servitutis, ita ut quibus auspicit non congruere libertatem, his misericordius inroget servitutem. Et licet per peccatum humanae originis, tamen aequus Deus ideo decreuit hominibus uitam, alios servos constituens, alios dominos, ut licentia male agendi servorum potestate dominantium restringatur. Nam si omnes sine metu fuissent, quis esset qui a malis quempiam cohiberet? Inde et in gentibus principes regesque electi sunt, ut terrore suo populos a malo coacercent, atque ad recte uiuendum legibus subderent”. Edição de Cazier (CC SL, 1998, p.295). Problema também anteriormente apontado por CAZIER, P. *Isidore de Séville et la naissance de l’Espagne Catholique*. Paris, Beauchesne, 1994, p.235.

<sup>441</sup> CAZIER, P. *Isidore de Séville et la naissance...op. cit.*, 1994, p.236.

<sup>442</sup> *Isid. Hisp. Sent. III, 49, 2*: “Qui recte utitur regni potestatem, formam iustitiae factis magis quam uerbis instituit”. Edição de Cazier (CC SL, 1998, p.300).

homens, pois, quando o rei exerce seu poder – *potestas* – ele o faz segundo as leis dos homens. Já a *auctoritas* apresenta-se como um atributo dado por Deus (*Deus dedit*) ao rei para o governo dos povos, precisamente porque as leis divinas têm seu fundamento na natureza<sup>443</sup>.

Assim, Isidoro define o papel do poder a partir de uma concepção da origem divina da sujeição do homem ao homem<sup>444</sup>. Os reis, sendo instituídos por Deus da *auctoritas* são por isso mesmo os “responsáveis” por conduzir os homens a bem viver através das leis - *atque ad recte uiuendum legibus*. Esta noção de *poder e autoridade* régios, de acordo com o pensamento do bispo hispalense, reveste-se de capital importância se considerarmos dentro do prospecto de suas *Sentenças*, como bem assinalou Reydellet (1961, p.458), cuja definição demonstra que Isidoro “considère la royauté non pas comme une dignité mais comme un service, un *officium*, et qu’elle voit dans la confection des lois sa mission fondamentale: conception toute romaine d’ailleurs, aux antipodes de la tradition germanique du roi conçu comme un chef de guerre”. Os legados romano e cristão surgem assim não somente como categorias elementares no pensamento político isidoriano, mas, sobretudo, como o ponto de partida para a elaboração de sua própria concepção de mundo e de identidade goda frente a este mundo.

E será tratando justamente da concepção identitária dos godos tendo como base o legado romano e cristão que chegamos ao segundo ponto abordado por Barbero (1992): a oposição de Isidoro de Sevilha a Bizâncio. Questão bastante controversa na moderna historiografia, o posicionamento do bispo hispalense com relação aos bizantinos há tempos têm gerado diversas linhas interpretativas e, por isso mesmo, nos determos em questões pontuais a partir da própria obra do sevilhano.

Para Isidoro Bizâncio “é a única que pode se comparar com Roma por seus méritos e seu poderio”<sup>445</sup>. Aos olhos do leitor mais atento, este epíteto isidoriano talvez possa parecer desprezioso e até salutarmente laudatório. Contudo, essa mesma passagem das *Etimologias* (XV, 1, 42) contrasta diacronicamente com outras passagens tomadas do próprio Isidoro, especialmente em duas de suas obras (que são consideradas históricas) de diferente valor e extensão, nomeadamente, sua *Historia Gothorum* e principalmente de sua *Chronica*.

<sup>443</sup>Isid. *Hisp. Etym. V, 2*: “*Omnes autem leges aut divinae sunt, aut humanae. Divinae natura, humanae moribus constant; ideoque haec discrepant, quoniam aliae aliis gentibus placent. Fas lex divina est, ius lex humana [...]*”.

<sup>444</sup>Um resumo dos princípios políticos de Isidoro de Sevilha é dado por REYDELLET, M. “La conception du souverain chez Isidore de Séville” In: DÍAZ Y DÍAZ, M. C. (Edit.). *Isidoriana. Colección de estudios sobre Isidoro de Sevilla publicados con ocasión del XIV Centenario de su nacimiento*. Léon: Centro de Estudios San Isidoro, 1961, pp.457-466, para quem referindo-se às *Sentenças* de Isidoro diz que (p.457) “En cinq chapitres il y fait le portrait du prince idéal”.

<sup>445</sup>Isid. *Hisp. Etym. XV, 1, 42*: “[...] *solam Romae meritis et potentiam adaequatam [...]*”.

A *Historia Gothorum* de Isidoro na sua *versão longa* encerra-se em 626, época que os bizantinos já haviam sido expulsos do sul peninsular, e detém um tom enaltecido do Reino visigodo frente aos demais povos. Assim, Isidoro sintetiza um sentimento de absoluto orgulho de seu povo, colocando-o como o verdadeiro herdeiro da antiga tradição imperial romana no Ocidente, pois, para ele, os godos constituem o único polo marcadamente visível no Mediterrâneo para além de Constantinopla. Desse modo, observe-se que Constantinopla aqui é tomada como ponto de inflexão justamente para caracterizar os feitos dos godos e, sobretudo, enaltecê-los como os legítimos herdeiros da tradição imperial romana. Parece-nos que essa ideia fica mais latente em seu “*De laude Spaniae*” – Elogio a Hispania – que abre justamente sua *Historia Gothorum*. Com efeito, diz Isidoro:

Hispania: tu, por direito, és agora a rainha de todas as províncias, de quem recebem emprestadas suas luzes não só ao ocaso, senão também o Oriente. Tu és a honra e o ornamento do orbe e a mais ilustre porção da terra, na qual grandemente se goza e esplendidamente floresce a gloriosa fecundidade das *gentis* goda<sup>446</sup>.

Destacamos assim que o *Elogio* isidoriano revela principalmente seu sentimento desfavorável em relação à Constantinopla. Sentimento este exaltado após a vitória dos godos e a definitiva retomada dos territórios do sul peninsular, antes em posse dos bizantinos, o que faz com que este tema, não por mero acaso, tenha especial sabor na pena do bispo hispalense.

Por outro lado, a imagem de Bizâncio revelada em sua *Chronica* denota-se ainda mais pesada em relação às suas *Historias*. A *Crônica Universal* de Isidoro também compreende duas versões, sendo a primeira dedicada ao rei Sisebuto e fechada em 615 (conhecida como versão breve), e a segunda dedicada ao monarca Suíntila e encerrada em 626 (a chamada versão longa). Todavia, observa Martín Riveros (2010, p.93), que as edições anteriores, especialmente a realizada por Migne, fundiram os textos das versões breve e longa, gerando assim uma série de confusões cronológicas<sup>447</sup>. Notadamente, a *Chronica* isidoriana é muito mais breve que suas *Historias*, e foi escrita originalmente pelo menos uns dez anos antes. Ademais, é interessante notar ainda, como observa Rodríguez Alonso (1975, p.19) que “a crônica isidoriana nos apresenta uma visão providencialista da história [...]”, de modo que este será o pano de fundo de toda sua construção. De tal modo, de marcado acento

<sup>446</sup> *Isid. Hisp. De Lau. Spaniae*: “*Spania: iure tu nunc omnium regina prouinciarum, a qua non occasus tantum, sed etiam oriens luminamtuat: tu decus atque ornamentum orbis, inlustrior portio terrae, in qua gaudet multum ac largiter floret Geticae gentis gloriosa fecunditas*”. Edição de Alonso Rodríguez (1975, p.168).

<sup>447</sup> Para tanto, cf. MARÍN RIVEROS, J. “Bizancio en la Crónica Universal de San Isidoro de Sevilla” In: *Byzantion Nea Hellás. Revista Anual de Estudios Griegos, Bizantino y Neohelénicos*, nº29, Santiago: Centro de Estudios Griegos, Bizantinos y Neohelénicos de la Universidad de Chile, 2010, pp.89-98.

providencialista, na medida em que sua narrativa cronística se aproxima de sua própria época, os temas que envolvem os godos ganham contornos mais relevantes, e sua obra adquire efetivamente um ar ideológico<sup>448</sup>.

Assim, pois, é factível a visão apresentada por Martín Riveros (2010, p.96) ao considerar que:

Para San Isidoro de Sevilla, así, la historia de la humanidad se articula por la sucesión de diversos reinos; después de los cinco primeros —el de los judíos, el de los persas, el de Alejandro, el de los Ptolomeos y el de Roma—, debería comenzar el sexto, el de su querida Hispania. En tal esquema, el autor incorpora información acerca de los problemas y reveses del Imperio Bizantino en Oriente, no por el puro gusto narrativo ni la exactitud histórica, sino para resaltar por contraste los éxitos, especialmente los militares, de los reyes visigodos en Occidente.

O recurso retórico e na forma narrativa aplicada por Isidoro de Sevilha em sua *Chronica*, que buscam um contraste entre Bizâncio e o Reino de Toledo, traçar um perfil dos godos e seu *Regnum* como os pretensos sucessores da púrpura romana no Ocidente, será *a fortiori* a afirmação de suas concepções ideológicas. Observe-se que não há aqui a preocupação de nossa parte com a isenção ou não de Isidoro como cronista. Nossas preocupações convergem mais em como ele elabora sua concepção ideológica da história dos godos em relação a Bizâncio. Por outro lado, nos parece que estas concepções ideológicas do bispo hispalense reforçam-se quando em seu conjunto se inserem os posicionamentos dispostos por Isidoro na condução dos Concílios (essencialmente o II Concílio de Sevilha do ano 619 e principalmente o IV Concílio de Toledo de 633).

Com efeito, é importante lembrarmos também que esta oposição de Isidoro de Sevilha em relação a Bizâncio não decorria tão somente de seu acentuado desejo de exaltação das *gentis gothorum*. É, pois, sabido que a família de Isidoro procedia da região levantina, conforme o próprio bispo hispalense afirma, quando nos informa<sup>449</sup>, por exemplo, que seu irmão mais velho Leandro nasceu na província Carthaginense, região que às voltas de 552 (mais exatamente à época dos reinados de Agila I 549-555 e Atanagildo 555-567) estava ameaçada pelos bizantinos. Muito embora não seja um consenso entre os estudiosos os reais motivos que levaram a família de Isidoro deixar a cidade levantina, é fato que lá viviam até a chegada de uns *extranei* (que alguns identificam como sendo os bizantinos e outros afirmam que eram godos que estavam a fazer oposição frente aos hispano-romanos lá instalados). Assim, por razões que ignoramos, e motivo ou não para a saída da família de Isidoro, o fato é

<sup>448</sup> MARÍN RIVEROS, J. *Bizancio en la Crónica...* art. cit., 2010, p.95.

<sup>449</sup> *Isid. Hisp. De Vir. Ill*, 28: “Leander, genitus patre Seueriano, Carthaginensis prouinciae Hispaniae [...]”. Edição de Codoñer (1964, p.149).



que este episódio situa-se num momento em que o litígio pelo trono dos godos opunha não somente poderosos grupos nobiliárquicos (como no caso de Ágila I e Atanagildo), mas também influentes grupos aristocráticos hispano-romanos, bem como interesses bizantinos na tentativa de reconquistar os antigos territórios de domínio imperial no Ocidente. A animosidade da Hispania visigoda com relação aos bizantinos teve, para além de Isidoro, outro ponto não menos importante a ser considerado: o papel do II Concílio de Constantinopla de 553.

Deste modo, o terceiro e último elemento que destacamos, de acordo com a perspectiva apresentada por Barbero (1992), segundo o qual determinante para a elaboração da teoria política isidorianiana é de fato pouco atentado pela historiografia: as disposições do II Concílio de Constantinopla celebrado no ano 553 a mando do imperador Justiniano I. A autoritária política religiosa de Justiniano I marcada pela sua atuação junto ao II Concílio de Constantinopla teve sérias consequências junto às recém-conquistadas províncias do antigo Império Romano do Ocidente.

No ano 619, durante o reinado de Sisebuto, celebrou-se o II Concílio de Sevilha, com um caráter provincial, reunido com a assistência dos bispos<sup>450</sup> Bisino de Elvira, Rufino de Medina Sidonia, Fulgêncio de Écija, Cambra de Itálica, João de Cabra, Fidêncio de Tucci, Teodulfo de Málaga e Honório de Córdoba, sendo presidido por Isidoro de Sevilha. No cânone 12 do referido Concílio os bispos tratam de um problema gerado acerca de um certo bispo sírio, da heresia dos ‘acéfalos’ que negava a existência das duas naturezas de Cristo e que afirmava que a deidade poderia padecer<sup>451</sup>. O próprio Isidoro definiria em suas *Etimologias* quem eram os acéfalos<sup>452</sup>.

Com efeito, em sua *Chronica* o bispo hispalense contrasta a imagem de Justino I (518-527) e seu sobrinho Justiniano I (527-565), dizendo que enquanto o primeiro rechaçou a heresia dos acéfalos sendo favorável ao sínodo da Calcedônia, Justiniano I, pelo contrário, adotou a heresia acéfala, e obrigou a todos os bispos de seu reino a condenar os *Três Capítulos*(*τρία κεφάλαια*)do sínodo da Calcedônia celebrado no ano 451<sup>453</sup>.

<sup>450</sup> Conforme VIVES, J. *Concílios visigóticos...op. cit.*, 1963, p.185.

<sup>451</sup> *Conc. II Hisp. a. 619 c.12*: “De quodam azefalorum episcopo. Duodecima actione ingressus est ad nos quidam ex haerese Acefalorum natione Syrus, ut adserit ipse esse episcopus, duarum in Christo naturarum proprietatem abnegans et deitatem passibilem asserens [...]”. Edição de VIVES (1963, p.171).

<sup>452</sup> *Isid. Hisp. Etym. VIII, 5, 66*: “Acephali dicti, id est sine capite quem sequuntur haeretici. Nullus enim eorum reperitur autor, a quo exorti sunt. Hi trium Chalcedonensium capitulorum inpugnatores duarum in Christum substantiarum proprietatem negant, et unam in eius persona naturam praedicant”.

<sup>453</sup> *Isid. Hisp. Chron. a.397*: “Iste acefalorum heresem suscipiens omnes in regno suo episcopos tria capitula damnare conpellit”. Edição de Martín (CC SL, 2003, p.193).

Essa imagem negativa de Justiniano I seria retomada ainda por Isidoro de Sevilha em seu *De Viris Illustribus*(cap.18), quando nos informa que o imperador publicou alguns livros sobre a *Encarnação do Senhor* e enviou a diversas províncias do *Império* com um zelo perverso, bem como mandou editar um decreto contra as disposições adotadas pelo Concílio de Ilíria (Sárdica) e contra os africanos defensores do Concílio da Calcedônia<sup>454</sup>. Ademais, Justiniano I forçou a condenação dos *Três Capítulos*<sup>455</sup>, episódio que teve sua origem nas Igrejas Orientais, pelo que condenava especialmente os escritos de Teodoro de Mopsuestia<sup>456</sup>, os escritos de Teodoreto de Ciro<sup>457</sup> e a carta de Ibas de Edessa<sup>458</sup>. Por esses motivos, a reação das Igrejas Ocidentais foi bastante adversa, e dentre elas, talvez a que naquele momento pode ser considerada a mais importante, a Igreja do Norte de África<sup>459</sup> que foi terminantemente contrária ao decreto imperial e as decisões tomadas no II Concílio de

<sup>454</sup> *Isid. Hisp. De Vir. Ill.*, 18: “Iustinianus imperator quosdam libros de incarnatione Domini edidit, quos etiam per diversas provincias misit. Condidit quoque et rescriptum contra Illiricianam sinodum et aduersus africanos episcopos, in quo tria capitula damnare contendit, id est, Theodori Mopsuesteni episcopi, dicta siue rescripta Theodoreti et epistolam quae dicitur Hibae Edesseni episcopi”. Edição de Codoñer (1964, p.144).

<sup>455</sup> Um estudo mais detalhado acerca do problema dos “Três Capítulos” encontramos em BARBERO, A. “El conflicto de los Tres Capítulos y las Iglesias Hispánicas em los siglos VI y VII” In: BARBERO, A. *La sociedad visigoda y su entorno histórico*. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, 1992, pp.136-167, no qual define (p.136) que “se designa con el nombre de Tres Capítulos a la persona y la obra de Teodoro de Mopsuestia, a los escritos de Teodoreto de Ciro contra Cirilo de Alejandria y el Concilio de Éfeso de 431, y finalmente a una carta de Ibas de Edessa que defendía a Teodoro de Mopsuestia contra Cirilo de Alejandria y estaba dirigida a otro eclesiástico llamado Maris”.

<sup>456</sup> *Theodorus Mopsuestenus*, também conhecido como Teodoro de Antioquia (350-428), um dos mais importantes representantes da Igreja Oriental. Boa parte de seus escritos conservam-se em versão siríaca. Foi editado por Migne em *tomus unicus* em 1864, seus escritos compreendem: *Commentarius in XII prophetas Minores* (coll.105a-632c); *Fragmenta in Genesin* (coll.633a-636a); *Expositio in Psalmos* (coll.647a-696d); *Expositio in Jobum* (coll.697a-698d); *Expositio in Canticum Canticorum* (coll.699a-700d); *Commentarii in Novum Testamentum* (coll.702a-968d); *Fragmenta dogmatica* (col.969a-1020c). Cf. THEODORO DE MOPSUESTIA. *Scripta vel scriptorum Fragmenta quae supersunt*. Edição de MIGNE, J-P. *Patrologia Graeca*. Vol.66. Paris: 1864, pp.105-1020. Indicamos aqui uma edição moderna de sua obra “expositivo in Pasalmos”, cf. THEODORO DE MOPSUESTIA. *Expositio in Psalmos Iuliano Aeculanensi interprete*. Edição de Lucas De Coninck. Corpus Christianorum. Series Latina. Turnhout: Brepols, 1977.

<sup>457</sup> *Θεοδόρητος Κύρρου* ou latinizado Theodoretus de Antioquia (c.393-466), ou Teodoreto de Ciro, bispo sírio e considerado o último representante da chamada Escola de Antioquia. Deixou uma vasta obra que foi editada em 1864 em 5 volumes por Jacques Paul Migne em sua *Patrologia Graeca*. Assim vide MIGNE, J-P. *Patrologia Graeca*. Vols.80-84. Paris: 1864. Há uma edição moderna de Teodoreto de Ciro (a qual infelizmente não tivemos acesso): TEODORETO DE CIRO. *Historia de los monjes de Siria*. Edição de Ramón TEJA. Madrid: Editorial Trotta, 2008.

<sup>458</sup> Ibas de Edessa (c.435-457) nascido na Síria frequentemente associado aos problemas relativos ao Nestorianismo e à controvérsia dos Três Capítulos. Segundo Kitchen (p.330) Ibas foi professor e tradutor, atuando na “Escola Persa” de Edessa, traduziu do grego para o siríaco as obras de Diodoro de Tarso e de Teodoro de Mopsuestia. Sucedeu a Rabula de Edessa como bispo por volta de 435. Cf. KITCHEN, R. “Ibas” In: BENEDETTO, R. (Ed.). *Dictionary of Church History*. Vol.1. Westminster: John Knox Press, 1971, p.330.

<sup>459</sup> No século VI as Igrejas do Norte de África podem ser consideradas como os centros irradiadores da cultura eclesiástica. Alguns dos principais representantes do cristianismo no Ocidente encontravam-se em algumas sedes episcopais africanas, e dentre eles podemos citar Primásio de Handrumeto (falecido em 560), responsável por um célebre *Comentário ao Apocalipse de João*; Facundo de Hermiana (século VI) autor de *Pro Defensione Trium Capitulum* tratado escrito em 12 livros em que fala da querela dos *Três Capítulos*; Ferrando de Carthago (primeira metade do século VI), provavelmente discípulo de Fulgêncio de Ruspe; Liberato de Carthago (primeira metade do século VI), autor de um *Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum* que nos dá notícias sobre as origens da querela dos Três Capítulos; Feliciano de Ruspe (primeira metade do século VI).

Constantinopla de 553. O enrijecimento da política religiosa de Justiniano I, bem como sua política de expansão imperial através da *renouatio imperii* podem, deste modo, serem colocados como pontos determinantes para o posicionamento anti-bizantino de Isidoro de Sevilha.

Chegamos a questão elementar da discussão até o momento: afinal qual a relação dos três pontos – a) a herança romana e cristã; b) a oposição a Bizâncio; c) as disposições conciliares do II Concílio de Constantinopla celebrado no ano 553, com o pensamento político de Isidoro de Sevilha? Diz-nos Barbero (1992, p.19):

Como teórico de la política, Isidoro es un hombre que está a caballo entre dos épocas, el fin de la antigüedad y el comienzo de la Edad Media. Sin embargo, se puede considerar que su pensamiento va a estar mucho más de acuerdo con las nuevas realidades históricas del futuro que con la perduración del antiguo Imperio romano.

Considerando assim que ainda que o peso da tradição imperial romana, e principalmente do cristianismo, sejam fatores determinantes para Isidoro, a oposição a Bizâncio, reforçada fundamentalmente pelo desfecho da política governamental e religiosa do imperador Justiniano I, acaba por moldar a concepção de que, para Isidoro, o *princeps* ideal é o *princeps christianus*, portanto, em acordo com a Igreja não somente na matéria da fé, mas, sobretudo, deverá saber apoiar a sua política na força dos sacerdotes para que sua *auctoritas* tenha a legitimidade da aquiescência divina, pois, os príncipes são escolhidos por Deus para o exercício da condução dos povos, e cumprindo junto da Igreja a sua *auctoritas* diante a coletividade das *gentis gothicae*, pois a *potestas* emergia quando necessária fosse da inter-relação por vezes individual do rei com seus pares.

Mas é, sobretudo, no cânone 75 do IV Concílio celebrado na basílica toledana da santa mártir Leocádia, no ano 633, em que Isidoro expõe sua doutrina política<sup>460</sup>. De acordo com as Atas conciliares, por diligência do religiosíssimo Sisenando, rei de *Hispania* e da *Galia*, cuja entrega a Deus era tão grande que não somente se ocupava solícito das coisas humanas senão também das divinas. Ali se apresentou o rei acompanhado dos membros da

<sup>460</sup> Cf. FRIGHETTO, R. “Aspectos da teoria política isidoriana: o cânone 75 do IV Concílio de Toledo e a constituição monárquica do Reino Visigodo de Toledo” In: FERNANDES, F. R.; FRIGHETTO, R. *Cultura e poder na Península Ibérica*. Curitiba: Juruá, 2001, pp.75-82. Frighetto sintetiza (p.80) a ideia central da teoria política isidoriana no IV Concílio de Toledo da seguinte forma: “o aspecto essencial desta teoria de poder régio elaborada por Isidoro de Sevilha seria o fortalecimento da figura do soberano através da sacralização da instituição régia, seguindo basicamente o modelo contemporâneo existente no Império Bizantino. Nesta perspectiva a legitimidade do soberano estaria vinculada à ideia de que o rei era o “ungido do Senhor”, comparando-o a Davi, o modelo do monarca perfeito e virtuoso, na concepção isidoriana”.

nobreza – *nobilissimis viris* –, e se prostrou em terra diante dos bispos pedindo intercessão por ele ao Senhor para fazer-se perdoar por sua “tirania”<sup>461</sup>.

O objetivo fundamental do cânone 75, segundo nos indicam textualmente os padres do Concílio, era estabelecer um “[...] decreto conciliar que fortaleça a situação de nossos reis e que dê estabilidade às gentes dos godos”<sup>462</sup>. Dentre as disposições deste cânone 75 os padres do Concílio fazem uma repreenda para aqueles que, esquecendo-se de sua própria salvação atentam contra a vida de outros, e principalmente atentam contra a vida dos reis. Com efeito, buscam a legitimidade de suas palavras uma vez mais nas Sagradas Escrituras, citando o célebre exemplo de Davi como aquele que respeita os ungidos do Senhor, mencionando em suas passagens “*Nolite tangere Christos meos*” (*Salmo*, 104, 15: não toqueis em meus ungidos).

Factualmente, o IV Concílio de Toledo eleva a quebra do juramento de fidelidade e o atentado contra a vida dos reis como um verdadeiro sacrilégio. Esse elemento constitui-se num princípio elementar da teoria política isidoriana de tal maneira que, de acordo com Barbero (1992, p.26) “[...] los obispos se convertían en los arbitros de la sucesión del reino visigodo, juntamente con los miembros de la alta nobleza”. O que induz a Barbero logo em seguida se questionar: “quais as razões que tiveram os eclesiásticos do IV Concílio, especialmente Santo Isidoro (*sic*) para formular esta doutrina política e confirmar sua intervenção na vida pública visigoda?”. Evidentemente este é um ponto de muita divergência na longa historiografia sobre o tema. Contudo, limitar-nos-emos ao exposto por Barbero (1992), que não crê que se possa, nesse sentido, estabelecer uma dualidade entre os interesses políticos da Igreja e os da nobreza na Hispania visigoda. Finalmente, assevera Barbero (1992, p.27) que “más bien habría que aceptar que la Iglesia actuó desde el punto de vista teórico, y a partir del IV Concilio de Toledo también en un sentido práctico como portavoz de la nobleza”.

Compreendida desse modo por Abilio Barbero, a teoria política elaborada por Isidoro de Sevilha apresenta pelo menos três pontos essenciais a considerar: a) para Barbero, a doutrina política isidoriana deriva antes do aspecto teórico do que prático; b) ainda que as

<sup>461</sup> *Conc. Tol. IV a.633*: “*Dum studio amoris Christi ac diligentia religiosissimi Sisenandi regis Spaniae atque Galliae sacerdotes apud Toletanam urbem in nomine Domini convenissemus [...] Hic quippe dum in basilicam beatissimae et sanctae martyris Leocadiae omnium nostrum pariter iam coetus adesset, tali pro mérito fidei suae cum magnificentissimis et nobilissimis viris ingressus primum coram sacerdotibus Dei humo prostratus cum lacrymis et gemitibus pro se interveniendum Deo postulavit [...]*”. Edição de Martínez Díez; Rodríguez (*Can. Hisp. V*, 1992, p.179).

<sup>462</sup> *Conc. Tol. IV a.633, c.75*: “[...] *pro robre nostrorum regum et stabilitate gentis Gothorum pontificale ultimum sub Deo iudice ferre decretum*”. Edição de Martínez Díez; Rodríguez (*Can. Hisp. V*, 1992, p.248).

condições em que se produziu a teoria isidoriana fosse em virtude dos desmandos e dos crimes de Suinthila, bem como a usurpação de Sisenando, o ponto fundamental da doutrina era atribuir legitimidade às ações do usurpador face a atmosfera política do reino naquele momento; c) finalmente, através da citada doutrina, Isidoro atribui à Igreja, e unicamente a ela, a *auctoritas* sobre a condução e a destituição do régio poder.

Por nossa parte, entendemos que sobre o primeiro aspecto (a), da doutrina política isidoriana como sendo antes um derivativo teórico mais do que prático, observemos que, a teoria não emerge *ex nihilo*, ou seja, deve-se pensar antes de qualquer coisa o que motivou sua elaboração. Entendendo de outro modo, parece-nos que – ainda que cientes do risco de estarmos equivocados em nossas reflexões – para Barbero (1992), Isidoro elabora uma teoria que seria colocada em causa *a posteriori*, portanto, na prática como um *terminus post quem*, quer dizer, imediatamente aplicado ao contexto político vigente. O que no induz a pensar, consequentemente, no segundo aspecto (b) de nossa análise, ou seja: as condições em que se produziu a teoria isidoriana decorrida efetivamente em virtude dos desmandos e dos crimes de Suinthila, que teve como resultado prático a usurpação do *procer* Sisenando em 631.

Com efeito, vale lembrar que a usurpação de Sisenando ocorre em 631, apoiado pelo exército franco de Dagoberto I (603-639). O IV Concílio de Toledo acontece dois anos após a conjura de Sisenando, em 633, e conforme nos indicam as suas atas, por convocação do rei, para que os padres lá reunidos evocassem junto a Deus o perdão por sua “tirania” – “[...] *prostratus cum lacrymis et gemitibus pro se interveniendum Deo postulavit [...]*”. Uma das possibilidades de interpretação acerca dos motivos que levaram a realização do referido Concílio visigótico no ano 633, foi justamente a tentativa de atribuir legitimidade ao ato de usurpação de Sisenando. É, pois, claro que, a realização do IV Concílio de Toledo também culminou com o fim da política do antecessor de Sisenando, o então rei Suinthila em 631. Embora não se saiba exatamente os motivos que levaram à deposição de Suinthila, pelas lacônicas informações do cronista franco Fredegário, podemos concluir que os últimos anos do reinado de Suinthila foram marcados por descontentamentos e embates da monarquia com a nobreza<sup>463</sup>.

Notadamente, a convocação de um Concílio por parte de Sisenando com o fito de legitimar sua tomada de poder através da conjura pode ser compreendida, dentro deste contexto, como um sintoma mais da atmosfera política do reino de Toledo no primeiro terço

---

<sup>463</sup> *Fred. Chron. 4, 73: “[...] cui essit Sintela nimium in suis inicus et cum omnibus regni suae primatibus odium incurrerit, cum consilium cytiris Sisenandus quidam ex proceribus ad Dagobertum expetit, ut ei cum exercitum auxiliaretur qualiter Sintilanem degradaret ad regnum”*. Edição de Wallace-Hadrill (1960, p.61).

da sétima centúria. Um exemplo prático desse momento pode ser constatado mesmo através do próprio juízo emitido pelos padres do Concílio acerca do monarca Suinthila:

Temendo seus próprios crimes renunciou ele mesmo ao reino e se despojou das insígnias do poder, [...] nem a ele e sua esposa, a causa dos males que cometeram, nem a seus filhos, os admitamos jamais em nossa comunhão, nem os elevemos outra vez as honras das quais foram retirados por sua iniquidade, e as quais do mesmo modo que são afastados do trono, também sejam privados da possessão daquelas coisas que adquiriram com imposições aos pobres, [...] Igualmente foi excomungado, junto com sua esposa, o irmão de Suinthila, Geila, que sofreu também a perda de seus bens<sup>464</sup>.

Assim, as condições em que Isidoro de Sevilha desenvolve sua “teoria política” era mais bem apropriada, segundo observamos, no sentido de apaziguar o seu momento presente do que meramente a produção teórica acerca do poder. O papel atribuído à Igreja emerge assim como elemento legitimador das ações tomadas e deliberadas pela reunião conciliar de 633. Todavia, o outro elemento derivado desse papel delegado à Igreja, segundo considerou Barbero (1992, p.27) – da Igreja como “porta-voz da nobreza” – parece-nos incontestado, especialmente no sentido de ser esta “porta-voz” legítima diante não somente a comunidade dos cristãos do Reino visigodo, mas, sobretudo, da própria *ecclesia*, quer dizer, dos fieis depositários dela. Assim, pois, essa ideia nos remete diretamente ao terceiro ponto (c) destacado: Isidoro de Sevilha atribui à Igreja, e unicamente a ela, a *auctoritas* sobre a condução e a destituição do régio poder.

Efetivamente, desde que o Reino visigodo abraça a *fides catholica* como religião oficial em finais do século VI sob a égide do monarca Recaredo I, para se alcançar a inexpugnabilidade do *status* monárquico que oferecia a teologia política romana da Igreja católica<sup>465</sup>, era necessário que houvesse ali algumas trocas. Tanto para a Igreja quanto para o Estado, ainda que possivelmente, inconscientes dessas concessões, a indissociabilidade entre os poderes constituía-se naquele momento como o apanágio dos embates entre a teoria e a *praxis* política.

<sup>464</sup> *Conc. Tol. IV a.633 c.75*: “De Suinthilane uero, qui scelera propria metuens se ipsum regno priuauit potestatis fascibus exuit, id cum gentis consultu decreuimus, ut neque eundem uel uxorem eius propter mala quae commiserunt, neque filios eorum unitati nostrae unquam consociemus, nec os ad honores a quibus ob iniquitatem deieci sunt, aliquando promoueamus; quique etiam sicut fastigiorum habentur extranei, ita et a possessione rerum quas de miserorum sumptibus hauserant, maneant alieni [...] Non aliter et Geilanem, germanitatis foedere stabilis exstitit nec fidem gloriosissimo domino nostro pollicitam conseruauit, hunc igitur cum coniuge sua, separari nec in amissis facultatibus, in quibus per iniquitatem creuerant, reduces fieri [...]”. Edição de Martínez Díez; Rodríguez (*Can. Hisp. V*, 1992, pp.257-258).

<sup>465</sup> Sobre esse aspecto cf. GODOY, C.; VILELLA, J. “De la fides gothica a la ortodoxia nicena: inicio de la teologia política visigótica” In: GONZÁLEZ BLANCO, A. *Los Visigodos, historia y civilización: actas de la Semana Internacional de Estudios Visigóticos*. Madrid - Toledo - Alcalá de Henares, 21-25 octubre de 1985. Murcia: Fundación Pastor de Estudios Clásicos, 1986, pp.117-144.

Nesse último aspecto, conforme assinalou Barbero (1992, p.27) a teoria política isidoriana parece ser absolutamente contraditória. Se por um lado reconhecem os bispos do IV Concílio de Toledo que o poder político atribuído ao rei tem origem divina, onde o rei é o *ungido do senhor* – expressão essa que encontra eco, conforme pudemos observar, no *Salmo* (104, 15) – *nolite tangere Christos meos* –, de recordada expressão pelos bispos. Assim como a vida do rei é um bem irretorquível aos seus pares, ou seja, ninguém deve atentar contra a vida dele ou de seus familiares. Factualmente, por outro lado, na mesma reunião conciliar os bispos ao se referirem aos futuros reis estabelecem:

[...] que se algum deles, ao contrário da reverência devida as leis, exercer sobre o povo um poder despótico com autoridade, soberba e régia altivez, entre delitos, crimes e ambições, seja condenado com sentença de anátema por Cristo Senhor, e seja separado e julgado por Deus porque se atreveu obrar malvadamente e levar o reino a ruína<sup>466</sup>.

Tal fórmula sugere efetivamente a possibilidade de novos destronamentos. Assim, a *auctoritas* se personificava na imagem e na palavra da Igreja, não em sua unicidade, mas em sua comunhão, pois ela representa o coletivo, conforme ainda no supradito Sínodo toledano quando literalmente nos dizem os padres: “nenhum de vós dará sentença como juiz único nas causas capitais e civis, senão que se coloque em manifesto a culpa dos delinquentes em juízo público, pelo consentimento do povo com as autoridades [...]”<sup>467</sup>.

De acordo com Abilio Barbero, a teoria política elaborada por Isidoro de Sevilha, que foi tomada em parte de suas obras (especialmente de suas *Sententiae*), e compendiada no IV Concílio de Toledo celebrado no ano 633, pode, portanto, ser sintetizada da seguinte forma: o rei é o escolhido por Deus para o governo dos homens; seu poder tem caráter sagrado porque o rei é o ungido do Senhor – tal qual os reis de Israel –, não obstante, dotado de virtudes (que poderiam ser boas ou más) que conduziriam as suas ações diante o povo. Conforme observamos anteriormente, dois elementos fundamentam a teoria política isidoriana: a *auctoritas* e a *potestas*. Esta última emerge como um atributo concedido pelos homens e por isso mesmo é regulado pelos homens segundo suas leis, válida em todo Reino. Já a *auctoritas* concedida ao rei pela Igreja era a confirmação legítima de seu poder perante a

<sup>466</sup>Conc. Tol. IV a.633 c.75: “[...] ut si quisque ex eis contra reuerentiam legum superba dominationes et fastu regio in flagitiis et facinora siue cupiditate crudelissimam potestatem in populis exercuerit, anathematis sententia Christo Domino condemnetur et habeat a Deo separatione atque iudicium propter quod praesumpserit praua agere et in perniciem regnum conuertere”. Edição de Martínez Díez; Rodríguez (Can. Hisp. V, 1992, pp.256-257).

<sup>467</sup>Conc. Tol. IV a.633 c.75: “[...] nec quisquam uestrum solus in causis capitum aut rerum sententiam ferat, sed consensu publico cum rectoribus ex iudicio manifesto delinquentium culpa patescat [...]”. Edição de Martínez Díez; Rodríguez (Can. Hisp. V, 1992, pp.256).

comunidade fieis, portanto, dos cristãos que estavam não apenas em seu Reino, mas em todos os reinos, e dessa forma os reis tem sua legitimidade reconhecida fora do seu reino.

Malgrado às nossas breves considerações, a teoria política isidoriana segundo demonstrou Barbero (1992), trouxe ainda em seu bojo outro elemento não menos importante: a *unção régia*. Invariavelmente, asseverou Barbero (1992, p.56) que “a instituição da unção real está unida a história da realeza durante toda a Idade Média (*sic*)”. Para ele, o princípio da unção real denota o caráter eletivo da monarquia – seja ela eleição divina ou sacerdotal –, o que reforça a ideia da imagem sagrada da pessoa do monarca.

#### 4.2 A unção régia: pressupostos teóricos e historiográficos

O caráter sagrado da realeza tomou como princípio elementar o rito do Antigo Testamento. Os reis de Israel eram os *ungidos* e eleitos do Senhor. Muito embora o problema da unção régia em absoluto constitua-se num tema novo de estudos, e tampouco possamos dizer que seja de todo ignorado pelos estudiosos, devemos aqui reconsiderá-lo a partir de outro prisma. Assim justificado, nosso objetivo nesta ocasião deverá ser mais pontual. Concretamente trataremos do problema da unção régia entre os visigodos desde suas origens até princípios do século VIII.

De fato, as raízes do caráter sagrado da realeza são muito antigas. Em linhas gerais, esse elemento estava arraigado à imagem da qualidade sacerdotal dos reis, como ocorria no caso da Grécia e de Roma<sup>468</sup>. Com efeito, “[...] quando o princípio dinástico prevaleceu nas monarquias feudais hereditárias, a eleição foi esquecida, no entanto, subsistiu a unção que então seria unicamente a fonte ritual de uma realeza sacra e quase sacerdotal”<sup>469</sup>. Indubitavelmente, a influência eclesiástica exerceu profundas consequências na unção dos reis, que se introduziu claramente no período visigótico da Hispania, conferindo assim um caráter ao mesmo tempo sagrado e legítimo ao soberano frente aos súditos do Reino. Para Orlandis (1962, p.84) “es probable que la consideración de este carácter sagrado conferido a los monarcas por la unción influya en la aparición de un nuevo procedimiento sucesorio [...]”<sup>470</sup>.

<sup>468</sup> Nesse sentido remetemos ao estudo de HIDALGO DE LA VEGA, M. J. *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio Romano*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1995. Cf. especialmente o capítulo 1 “Antecedentes griegos y helenísticos de la teoría política romana sobre la realeza” pp.27-45.

<sup>469</sup> *Idem, ibidem*, p.57.

<sup>470</sup> De acordo com Orlandis (1962, p.84) tal assertiva parece fazer eco ao princípio “*imperium quod ab imperatore defertur*” que se remonta ao Império Romano. Cf. ORLANDIS, J. “La sucesión al trono en la



A prática da cerimônia da unção régia, sacada do Antigo Testamento, apresenta, inicialmente, um duplo aspecto no que condiz às ideias políticas na Antiguidade, que encontram eco ainda no período da Antiguidade Tardia no Ocidente. Por um lado, a unção dos reis de Israel representou um momento preciso da cristalização da unidade política entre o povo hebreu naquele momento dividido em diferentes tribos; por outro lado, a prática da unção dos reis designou a própria predileção divina pelo povo escolhido.

Sobre esse primeiro aspecto, é fato conhecido entre os estudiosos que, historicamente, o povo hebreu, no princípio de sua história estava dividido em tribos, ao passo que a partir de suas primitivas formas de organização política e militar elegeram seus líderes – ou chefes em armas – conforme está descrito no *Livro dos Juízes* do Antigo Testamento<sup>471</sup>. Esse período também é conhecido como a época da formação histórica da monarquia hebraica, conforme se descreve no *Livro dos Juízes* (2,18) “sempre que o Senhor lhes fazia surgir juízes, o Senhor estava com o juiz, e os libertava das mãos do inimigo”. Notadamente, essa passagem sugere que esses juízes eram convocados por Deus e animados pelo seu espírito para salvar uma ou mais tribo da opressão. Ao que nos parece, na Antiguidade, exerciam uma função carismática de caráter judiciário, administrativo e político. Seu cargo não era hereditário. Estes juízes, portanto, foram os precursores da monarquia em Israel.

O rei hebreu no Antigo Testamento era o representante de Deus, o escolhido para a condução do seu povo. Na figura do rei estavam concentradas as ligações entre o povo hebreu e seu Deus, portanto, era ao rei que o povo devia lealdade. Ao ser consagrado com o óleo santo o rei tornava-se carismático, pois se enchia com o espírito de Deus. Nesse sentido, parece-nos bastante elucidativa a passagem do primeiro *Livro dos Juízes* (3, 10) ao se referir a Otoniel: “o espírito do Senhor veio sobre Otoniel que foi juiz de Israel”. Desse modo, o rei ungido investia-se do espírito sagrado de Deus, convertendo-se em seu principal representante na terra. Esta passagem nos remete igualmente a outra disposição no *Livro de Samuel* (16, 13) em que se expressa sobre a unção de Davi: “Samuel tomou o chifre com o óleo e ungiu-o no meio dos irmãos. Desde este dia o espírito do Senhor tomou conta de Davi”.

---

monarquía visigoda” In: *El poder real y la sucesión al trono en la monarquía visigoda*. Estudios Visigóticos III. Roma-Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1962, p.84.

<sup>471</sup> O *Livro dos Juízes* do Antigo Testamento, também conhecido como o “segundo dos livros históricos” trata de um período que compreende entre a morte de Josué (c.1200 a.C.) até o início da monarquia hebraica, por volta de 1020 a.C. Os episódios narrados são marcados pelo surgimento de muitas personagens, que são usualmente referenciadas como aquelas que “salvaram” ou “julgaram” Israel. Neste Livro se distinguem os chamados Juízes Maiores (Otoniel, Aod, Barac, Gedeão, Jefté e Sansão), dos Juízes Menores (Sagmar, Tola, Jair, Abesã, Elon e Abdon). Os primeiros são mais carismáticos, aqueles que segundo a tradição carregam o espírito de Deus. Os Juízes Menores, mencionados mais brevemente são administradores da justiça ou governantes.

Essa ideia do rei como o representante de Deus – fosse ele apenas um ou vários deuses – parece tomar eco ainda na história da Mesopotâmia, da Pérsia e do Egito, na qual os reis emergem não apenas como aqueles responsáveis pela condução dos interesses políticos e militares, mas também e, sobretudo como verdadeiros sacerdotes. Na Antiguidade Greco-romana esse caráter sagrado atribuído aos reis também surge com este qualificativo denotando a função sacerdotal dos reis. Na Antiguidade Tardia, entre os povos bárbaros isso não se daria de forma diferente. Todavia, conforme assinalou Barbero (1992, p.58) “la unción real entre los pueblos medievales no apareció de forma simultánea en todas las monarquías occidentales”. Com efeito, respeitando os limites do presente trabalho, observaremos fundamentalmente como se desenvolveu este processo da unção régia entre os visigodos na Hispania.

Destarte, segundo notou Barbero (1992, p.66), a unção régia entre os visigodos foi anterior do que a registrada entre francos e anglo-saxões. Sua existência em finais do século VII é totalmente segura – conforme podemos observar a unção do rei Wamba registrada por Juliano de Toledo em sua *Historia Wambae Regis*. De acordo com o testemunho de Juliano de Toledo, o claríssimo príncipe Wamba, que Deus quis que reinasse dignamente – *digne principari Dominus uoluit* – foi proclamado pela unção sacerdotal e eleito pelo conjunto de toda gente da *patria*<sup>472</sup>. Aclamado rei pelo exército em *Gerticos* – localidade da região salamantina distante cento e vinte milhas de Toledo – e foi ungido na *urbs* régia dezenove dias depois<sup>473</sup>, em cerimônia realizada na Igreja Pretoriana de São Pedro e São Paulo, o rei eleito, segundo o costume, de joelhos recebeu o óleo sagrado das mãos do sacerdote Quirico<sup>474</sup>.

Concordamos, no entanto, com Barbero (1992, pp.66-67), que o testemunho de Juliano de Toledo nos sugere que a cerimônia da unção pela qual o rei era consagrado, era um feito conhecido pelos visigodos. Ao passo que isto indica que, possivelmente, a prática da unção real era um costume entre os visigodos, de modo que, conforme nos indicam as atas

<sup>472</sup>Iul. Tol. Hist. Wam. 2: “[...] clarissimus Wamba princeps, quem *digne principari Dominus uoluit*, quem *sacerdotalis unctione declarauit*, quem *totius gentis et patriae communionem elegit*, quem *populorum amabilitas exquisiuit*, qui *ante regni fastigium multorum reuelationibus celeberrime praedicatur regnaturus*”. Edição de Hillgarth (CC SL, 1976, pp.218-219).

<sup>473</sup>Iul. Tol. Hist. Wam. 3: “*Quorum non tam precibus quam minis superatus, tandem cessit, regnumque suspiens, ad suam omnes pacem recepit, et tamen dilato unctionis tempore usque in nono decimo die, ne citra locum sedis antiquae sacraretur in principe. Gerebantur enim ista in uillula, cui antiquitas Gerticos nomen dedit, quae fere centum uiginti milibus ab urbe regia distans in Salamanticensi territorio sit est*”. Edição de Hillgarth (CC SL, 1976, p.219).

<sup>474</sup>Iul. Tol. Hist. Wam. 4: “[...] *quo sanctae unctionis uexillam susciperet, in praetoriensi ecclesia, sanctorum scilicet Petri et Pauli, regio iam cultu conspicuus ante altare diuinum consistens, ex more fidem populis reddidit. Deinde curbatu genibus oleum benedictionis per sacri Quirici pontificis manus [...]*”. Edição de Hillgarth (CC SL, 1976, p.220).

dos Concílios visigóticos e as crônicas posteriores ao reinado de Wamba, seus sucessores foram ungidos também. Evidentemente, se estamos a falar em uma prática conhecida entre os visigodos, devemos remontar esta prática como sendo anterior ao seu reinado. Notadamente, sugere Barbero (1992, p.67) que a prática da unção régia encontra-se expressa já no III Concílio de Toledo de 589 ou até de maneira mais clarividente no IV Concílio de Toledo de 633 ou ainda no VI Concílio de Toledo celebrado no ano 638 sob o reinado de Chintila.

Analisando mais detidamente os três referidos Concílios visigóticos, Barbero (1992) considera da seguinte forma: o III Concílio de Toledo, celebrado durante o reinado de Recaredo I que marca justamente a afirmação pública da conversão dos godos ao catolicismo nicenista em finais do século VI, possivelmente seja o menos provável de ter tido a cerimônia da unção à Recaredo. A única menção sobre esta notícia não se encontra nas atas conciliares do ano 589, nem mesmo qualquer alusão é feita por João de Bicláro que relata pormenorizadamente o III Concílio de Toledo em sua *Chronica*. A alusão de uma possível unção outorgada ao rei Recaredo I aparece numa breve notícia fornecida por Gregório de Tours em sua *Historia Francorum* (IX, 15), sem, todavia, ele mesmo especificar as condições em que ocorreu ou mesmo se esta prática teria alguma referência nos costumes dos godos<sup>475</sup>. Barbero (1992, p.67) considera que seja possível que houvesse ocorrido a unção de fato ao rei Recaredo I, contudo, acredita ser mais provável que se tratasse da crisma outorgada ao rei ao abraçar a nova fé.

Descarta por outro lado a hipótese defendida por Waitz e Eduard Eichmann<sup>476</sup>, que defenderam por seu turno que a alusão à unção régia está expressa no cânone 3 do VI Concílio de Toledo celebrado no reinado de Chintila no ano 638. Segundo considerou Barbero (1992), os estudiosos alemães pautam-se no seguinte parágrafo:

[...] sancionamos com o assentimento e deliberação dos seus próceres e homens ilustres, que qualquer um que nos tempos chegasse à chefatura do reino, não tome posse da régia sede, até tanto que entre as demais cláusulas de seu juramento, prometa não permitir que os judeus violem esta fé católica [...]<sup>477</sup>.

<sup>475</sup> Greg. Tur. Hist. Franc. IX, 15: “Tunc intelligens veritatem Richaredus, postposita altercatione, se catholicae lege subdidit et, acceptum signaculum beatae crucis cum crismatis unctione, credidit Iesum Christum, filium Dei, aequalem Patri cum Spiritu sancto, regnantem in saecula saeculorum”. Edição de KRUSCH, B.; LEVISON, W. (MGH SRM, 1951, p.429).

<sup>476</sup> Ambos os estudiosos são citados em um importante artigo de Eva Müller sobre as origens da unção real inglesa e a unção real de maneira geral. Cf. MÜLLER, E. “Anfänge der Königssalbung im Mittelalter und ihre historisch-politischen Auswirkungen” In: *Historisches Jahrbuch*, n.58, 1938, pp.317-360. A autora cita Waitz (*Deutsche Verfassungsgeschichte*, III, p.65 n.2) e Eichmann (*Die rechtliche und kirchenpolitische Berdeutung der Kaisersalbung*, 1913, p.263) na p.333. Infelizmente não pudemos ter acesso aos artigos de Waitz e Eichmann.

<sup>477</sup> Conc. Tol. VI a.638 c.3: “[...] sancimus: ut quisquis succedentium temporum regni sortierit apicem non ante conscendat regiam sedem, quam inter reliqua conditionum sacramenta pollicitus fuerit hanc se catholicam non

Notadamente, a expressão *conditionum sacramenta* que se refere este cânone 3 do VI Concílio de Toledo, denota justamente uma espécie de “cláusula de juramento” que o rei deveria prestar ao ser elevado ao trono, e de modo algum revela qualquer menção de que o rei deveria ser ungido pelo sacerdote. Conforme asseverou ainda Barbero (1992, p.68), muito embora a ideia da cerimônia de entronização régia pelo sacerdote nos sugira justamente seu caráter religioso ela, portanto, está vinculada a todo conjunto de práticas simbólicas que este mesmo ritual pudesse admitir naquela época.

Finalmente, defende Barbero (1992, p.68) que a unção real aparece *de facto* entre os visigodos pela primeira vez no IV Concílio de Toledo celebrado no ano 633. Para o autor é neste Concílio em que se faz referência direta ao rei como o ungido do Senhor, em que se recordam as proibições bíblicas de atentar contra a vida do monarca, porque sua pessoa é sagrada, conforme se expressa no *Salmo* (104, 15) “*nolite tangere Christos meos*”, ou mesmo na passagem do *Livro dos Reis* (I, 16, 9) “[...] *quis enim extendet manum suam in Christum Domini et innocens erit?*”. Com efeito, não são somente esses argumentos que levam a Barbero (1992) a acreditar que a unção real apareça efetivamente neste IV Concílio de Toledo, pois, segundo o autor:

La unción era el instrumento ritual mediante el que se realizaba la elección del monarca, es decir, servía para llevar a la práctica toda una teoría política. En el IV Concilio de Toledo se pusieron los fundamentos de la teoría política visigoda, cuyo autor fue sin duda San Isidoro, y en este mismo concilio se hizo la exposición de esta doctrina que se iría repitiendo y desarrollando en concilios posteriores. Por eso, después de considerar los textos y las circunstancias particulares de la historia visigoda, hay que inclinarse a aceptar el IV Concilio de Toledo de 633, como la fecha en que fueran ungidos por la primera vez los reyes visigodos.

Desse modo sintetiza Barbero sua tese acerca do pensamento político visigodo e das primeiras unções régias. Observe-se, sobretudo, o último trecho do extrato acima pelo que nos parece sentenciar o autor que Isidoro de Sevilha elabora uma teoria política *a priori* que seria aplicada no Reino visigodo de Toledo. A unção régia emerge como a confirmação da autoridade – *auctoritas* – atribuída ao novo rei pela Igreja, posto que o poder – *potestas* – delegado ao rei era um atributo de seus pares, os nobres (*próceres* e os *homens ilustres* do Reino).

Sumariamente, portanto, para Abilio Barbero a teoria política elaborada por Isidoro de Sevilha tinha um caráter apriorístico, e resultava como fruto de suas obras, sintetizada e

---

*permissurum eos [judeus] violare fidem*”. Edição de Martínez Díez; Rodríguez (*Can. Hisp.* V, 1992, pp.305-306).

expressa no cânone 75 do IV Concílio de Toledo celebrado no ano 633 sob o reinado de Sisenando. Esta teoria compreendia dois níveis elementares de constituição, nomeadamente, no primeiro nível ela seria a elaboração teórica aplicada profilaticamente às realidades políticas vindouras no Reino visigodo de Toledo, pelo que seria mais bem compreendida em seu nível puramente teórico; por outro lado, afirmou Barbero (1992) que esta mesma doutrina política isidoriana somente seria legítima se, através dela, o monarca fosse eleito numa espécie de *consensus universorum*, quer dizer, escolhido dentre os nobres do reino sob os auspícios da Igreja, reconhecendo-o e aceitando-o, o eleito rei seria investido pela *auctoritas ecclesiae* sendo o defensor dos interesses do *Regnum*, das *Gentis Gothorum* e, sobretudo da *Ecclesia*. Tal reconhecimento e prerrogativas eclesiásticas seriam confirmadas pela cerimônia da unção, que, de acordo com Barbero (1992) se efetiva no mesmo supracitado IV Concílio de Toledo no ano 633.

A postura histórica e historiográfica assumida pela tese de Abilio Barbero desde sua aparição em 1970 é incontestável. Em múltiplos aspectos sua tese sobre o pensamento político foi retomada por diferentes estudiosos, especialmente por aqueles que desejaram aprofundar-se nos estudos acerca da Hispania visigoda. Assim, cientes do risco que corremos em retomar um trabalho tão difundido e tão prestigiado por distintos estudiosos, sublinhamos aqui que de modo algum negamos sua importância, nem mesmo desapreciamos em qualquer momento a tese que por décadas têm instigado diferentes perspectivas acerca de temas amplos e aparentemente irresolutos, como é o caso mesmo da concepção de realeza cristã entre os godos. Ademais, vale lembrar que no caso do presente estudo, esta tese de Barbero (1992) serve-nos não apenas como contraponto de reflexão, mas, sobretudo, como a base teórica de nossa argumentação na elaboração de nossas próprias concepções teóricas. Assim, como dissemos anteriormente, ainda que cientes de possíveis inconsistências ou mesmo falhas na interpretação da tese de Abilio Barbero, buscaremos propor uma nova leitura acerca de um velho problema: o *pensamento político visigodo* e as *primeiras unções régias* sob a luz da *praxiologia política*.

#### **4.3 Da teoria à praxiologia: a releitura de dois velhos problemas**

Seguindo, portanto, a ordem proposta, nossa análise seguirá em dois momentos. No primeiro deles retomaremos a ideia do pensamento político visigodo numa leitura através da

praxiologia política. No segundo momento, através de um olhar, sobretudo, das fontes manuscritas da época visigótica, demonstraremos que as referências literárias acerca das unções régias na Hispania visigoda não aparecem formalmente no IV Concílio de Toledo de 633, senão duas décadas após, sendo expresso literalmente no VIII Concílio de Toledo durante o reinado de Recesvintho no ano 653, que justamente antecede ao reinado de Wamba (reconhecidamente o soberano quer teve sua unção literalmente descrita por Juliano de Toledo). Assim, passemos à tessitura de nossas proposições.

Evidentemente não negamos aqui a forte influência do pensamento isidoriano na realidade política peninsular do século VII, pelo contrário, acreditamos que é a partir de Isidoro de Sevilha que se inicia de fato a tentativa de elaboração de uma concepção política e de poder que será aplicada à realidade peninsular no século VII. Ademais é necessário também considerar a atuação de outros monarcas após Sisenando e mesmo de distintas figuras da Igreja visigoda após Isidoro. Isso tudo quando conjugado com algumas compilações legais da época e as próprias atas dos Concílios visigóticos posteriores ao IV Concílio de Toledo podem nos apresentar um quadro mais amplo da ideologia política vigente no Reino visigodo do século VII. Todavia, do ponto de vista histórico acreditamos ser insuficiente tão somente o estudo da obra, e mesmo da atuação do bispo hispalense, para a determinação de um conceito político e de poder vigente na época. A título de reflexão observemos que as próprias circunstâncias que conspiraram para a realização do IV Concílio de Toledo no ano 633 podem nos fornecer alguns indicativos de que a teoria política visigoda conheceu um longo processo de gestação.

A aclamação do prócer Sisenando teve lugar em 631. Ele chega ao poder após uma conjura que levou ao cabo com o auxílio das tropas do rei franco Dagoberto I contra o então rei visigodo Suinthila. Nesse sentido as palavras de Orlandis (1987, p.139) são bastante elucidativas: “se iniciaba así un período de la historia de la España visigoda (*sic*) de acusado signo constituyente, durante el cual se realizó un notable esfuerzo por estructurar las instituciones fundamentales que garantizasen la estabilidad de la Monarquía [...]”. Com efeito, tais esforços seriam em grande parte obra da Igreja cujos princípios doutrinários se converteram em axiomas da teoria política. O próprio Orlandis (1987, p.139) admite que:

La doctrina política isidoriana había formulado el catálogo de virtudes – comenzando por la piedad y la justicia – que caracterizan al verdadero rey y le distinguen del tirano. El gobierno del rey nunca será arbitrario y caprichoso, puesto que está sujeto a derecho, y el monarca es el primer cumplidor de sus propias leyes. A la inspiración de Isidoro ha de atribuirse también, en buena parte, el carácter eminentemente sacral que adquirió desde ahora la realeza, cuyo signo más representativo sería la introducción de la práctica de la unción de los reyes.

Factualmente, observemos que Orlandis (1987) comunga da tese de Barbero (1992)<sup>478</sup> ao pontuar que por obra de Isidoro de Sevilha se instituiu uma teoria política para o Reino visigodo, e desta teoria o caráter sacral mais significativo tenha sido a instituição da união régia. Por nossa parte, consideramos a participação de Isidoro de Sevilha determinante no sentido da promulgação dos atos constituintes do IV Concílio de Toledo na elaboração de um argumento que legitimasse a ação do “tirano” Sisenando frente ao rei Suinthila. O ato usurpatório de Sisenando não se reduz pelo simples fato de uma possível má atuação de Suinthila como rei. Todavia, as “*iniquidades*” de Suinthila que, segundo Fredegário, haviam concitado os descontentamentos da nobreza, e segundo dispôs literalmente o cânone 75 do IV Concílio de Toledo de 633, levaram o próprio rei a se despojar das insígnias do poder, não se explicam unicamente por si mesmas.

Evidentemente, o que podemos afirmar é que houve um descontentamento geral dos grandes – *uiris illustres* – do Reino visigodo, face ao qual o rei Suinthila viu-se obrigado a deixar o trono em favor de Sisenando. Com efeito, Sisenando era um *uir inlluster* da Septimânia, província que em razão de sua situação fronteiriça estivesse mais propensa ao alijamento político administrativo do Reino. A presença contínua de fortes contingentes militares, associada a uma concentração de famílias nobres e de elementos de oligarquias dirigentes levaram a uma situação política insustentável. Lembremos aqui que será nessa mesma região que Wamba enfrentaria a rebelião do duque Paulo, descrita por Juliano de Toledo em sua *Historia Wambae*. Todavia, em 631 a cabeça da conjura coube a Sisenando, aliado pelas tropas francas da Borgonha com a tutela dos duques Abundâncio e Venerando, as tropas rebeldes sitiam Zaragoza se enfrentando com o *exercitus* visigodo em seguida, derrotando-o e pondo fim ao reinado de Suinthila.

Observando tal situação Isidoro de Sevilha, impulsionado por suas convicções doutrinárias elabora uma teoria que buscava, dentre outros elementos, estabelecer a norma sucessória ao reino visigodo, bem como a institucionalização dos Concílios que pudessem servir como a garantia das prerrogativas dispostas desde 633<sup>479</sup>. Possivelmente a falta de uma

<sup>478</sup> Cabe recordar aqui que a Tese de Abilio Barbero foi exposta originalmente em 1970.

<sup>479</sup> Argumentamos tal assertiva, nesse sentido, tendo em vista a reafirmação pública das disposições conciliares na época de Sisenando Concílio de Toledo do ano 636 sob o reinado de Chintila. Cf. *Conc. Tol. V a.636 c.7*: “*Quod in celebritate cunctorum conciliorum synodus Toletana temporibus Sisenandi habita per pronuntiationem vocis clarae ob custodiam sui cunctis debeat innotescere*”; *Conc. Tol. VI a.639 c.17* “*De his rege supprestate aut sibi aut aliis ad futurum prouideant regnum, et de personis quae prohibentur ad regnum accedere: quamquam in concilio anterior quod anno primi gloriosi principis nostri habitum est de huiusmodi fuerit promulgata sententia, tamen placet iterare quod conuenit custodire [...]*”; *Conc. Tol. VIII a. 653 c.11* “[...] *quam ut decreta concilii Toletani, quod diuinae memoriae Sisenandi regis adgregatum est tempore, a nobis ac posteris omnimoda*

legislação escrita que pudesse amparar e regular claramente a questão da sucessão ao trono criou as possibilidades para que as deliberações dispostas pelo referido IV Concílio de Toledo fosse instituídas como as bases do ordenamento constitucional da monarquia visigoda naquele momento. Na prática as disposições conciliares de 633 foram retomadas em outras ocasiões pelos Concílios visigóticos. Todavia, ainda que não apareça nominalmente descrito nas Atas do VII Concílio de Toledo de 646 celebrado durante o reinado de Chindasvintho, fica bastante explícito no primeiro cânone deste Concílio as referências aos desertores e traidores – *refugis atque perfidis* – do Reino.

O longo cânone primeiro do VII Concílio de Toledo de 646 leva como título “*De refugis atque perfidis siue laicis*” (Dos clérigos ou seculares desertores ou traidores), e tem um particular interesse em nossa reflexão. Lembremos que Chindasvintho chega ao poder através de um golpe aplicado contra o jovem e inexperiente rei Tulga por volta de 642 (embora a juízo do anônimo autor da *Crônica Mozárabe do ano 754* o rei fosse um homem de “bom caráter e ascendência”)<sup>480</sup>. Em que pese aqui o severo juízo do autor da mesma *Crônica* segundo o qual, Chindasvintho “invadiu” o Reino *per tirannidem*, e logo triunfou sobre a Ibéria<sup>481</sup>. Todavia, diferentemente do que ocorrera em outros momentos da história política dos godos, quando o VII Concílio de Toledo foi reunido por ocasião da elevação ao trono por algum rei – como será explicitamente o caso dos reis Sisenando, Chintila ou Ervígio –, pareceu ter uma índole mais de caráter disciplinar, de modo que de seus 6 cânones o mais importante fosse justamente o primeiro. Assim, poderíamos dizer que após o primeiro cânone, os demais tiveram um papel mais de complementariedade do que o estabelecimento de algum direcionamento político ou religioso.

O cânone 1 do VII Concílio de Toledo, portanto, nos parece ter sido a verdadeira razão da convocatória conciliar. Ele reproduz essencialmente o conteúdo disposto pela Lei II, 1, 8 do *Liber Iudiciorum*<sup>482</sup>, como registra o próprio cânone “[...] *mundana lege et ecclesiastica conuenit [...]*”. Conforme observaram Orlandis e Ramos-Lissón (1986, p.332):

Los actos criminales a que esta ley hace referencia [...] eran a veces cometidos por eclesiásticos y resultaba preciso que fueran corregidos por la ley civil y la eclesiástica, es decir, también con penas espirituales. Clérigos y laicos eran sancionados con penas análogas aunque pueden apreciarse ciertos matices de mayor

---

*supleantur intentione: quisquis autem ab eiusdem synodi uoluerint sententia dissentire, ut uere sacrilegum se nouerit condemnari”;*

<sup>480</sup> *Chron. Moz. a.754*, 19: “*Tulgas bone indolis et radix [...]*”. Edição de López Pereira (2009, p.188).

<sup>481</sup> Cf. *Chron. Muz. a.754*, 22: “[...] *Chindasuintus per tirannidem regnum Gothorum inuasum Yberie thiumphaliter*”. Edição de López Pereira (2009, p.190).

<sup>482</sup> *L.V. II, 1, 8*: “*De his, qui contra principem uel gentem aut patriam refugi siue insulentes existunt*”. Edição de Zeumer (MGH LE, 1902, pp.53-57).



severidad si el autor del delito era un clérigo. En este caso perdía el cargo eclesiástico y todos sus bienes, habría de hacer penitencia perpetua y se le imponía una excomunión que sólo se levantaría a la hora de la muerte.

Assim, pois, este cânone primeiro do VII Concílio de Toledo de 646, conjugado com as disposições da lei civil (LV, II, 1, 8), retoma referencialmente dos crimes praticados contra a pessoa do rei e faz um alerta sobre a participação de clérigos e desertores nesses crimes, conforme expressa o próprio cânone: “quem, pois, ignora quantos crimes têm sido cometidos pelos tiranos e desertores que passam ao inimigo, e qual a desastrosa soberba de tais continuamente repetida, que tem causado grande prejuízo a *patria*, e imposto um esforço sem trégua ao exército dos godos?”<sup>483</sup>. Sugerimos aqui numa relação direta com o cânone 75 do IV Concílio de Toledo – como dissemos –, rememorado nos Concílios posteriores, pelo que se expressa no cânone primeiro do VII Concílio, pois, admitem os padres que “[...] deve prover-se com cuidado todo o referente aos costumes eclesiásticos e ao bem comum [...] pois ainda que exista já tal número de cânones que possa bastar para uma total emenda se alguém se digna a tomá-los em conta [...]”<sup>484</sup>. Observe-se que a expressão “exista já tal número de cânones” (*nam licet tantae constitutiones canonum exstent*) nos sugere efetivamente o recorde de tempos passados nos quais os godos sofreram devido aos mesmos problemas.

Recordemos aqui que a teoria política elaborada por Isidoro de Sevilha exposta segundo o cânone 75 do IV Concílio de Toledo de 633 estabelecia o sistema sucessório ao trono através do qual os novos monarcas deveria ser eleitos pelos *fideles regis* sob a égide da Igreja. A finalidade do decreto conciliar era, naquele momento, bastante clara: fortalecer o poder dos monarcas e garantir a estabilidade da *gens Gothorum*, frente às críticas realidades pretéritas. Diante dessa mesma realidade e conduzido pela mesma lei conciliar fundamental, Chintila reinou após Sisenando, contudo ignoramos em absoluto quais foram as reais circunstâncias de seu acesso ao poder. Faltam-nos notícias mais detalhadas sobre as circunstâncias em que se iniciou o seu reinado.

Todavia, um olhar mais atento aos cânones do V Concílio de Toledo celebrado em 636 logo após seu acesso ao trono, nos sugerem que a situação política ainda era bastante difícil e teve dentre seus temas de índole política uma questão fundamental no que tange aos

<sup>483</sup> *Conc. Tol. VII a.646 c.1*: “*Quis enim nesciat quanta sint hactenus per tyrannos et refugas transferendo se in externas partes illicite perpetrata et quam nefanda eorum superbia iugiter frequentata, quae et patriae diminutionem afferrent et exercitui Gotorum indesinentem laborem imponent?*”. Edição de Martínez Díez; Rodríguez (*Can. Hisp.* V, 1992, p.340).

<sup>484</sup> *Conc. Tol. VII a.646 c.1*: “[...] *quia semper magnopere providendum quicquid uel ecclesiasticis moribus uel utilitati publicae [...] opportunum esse perpenditur. Nam licet tantae constitutiones canonum exstent quae ad omnem possent correctionem sufficere si quis eas dignetur libenter attendere [...]*”. Edição de Martínez Díez; Rodríguez (*Can. Hisp.* V, 1992, p.339).

preceitos formais da normativa conciliar anterior: a proteção da família reinante. Com efeito, neste Concílio a temática sobre as questões políticas foi patente, como já pudemos observar. Destarte, na observância dos próprios aspectos políticos se desprende um elemento bastante elucidativo para o presente contexto: a posição ocupada pelos *fideles regis*. Talvez em nenhum outro Concílio da época visigótica os *fideles regis* ocuparam um lugar de tão grande destaque nos conteúdos das atas conciliares.

Com base neste aspecto particular que buscava delinear o papel e a importância ocupada pelos *fideles regis* a legislação política do V Concílio de Toledo não deixou de referir-se a grande questão constitucional do Concílio anterior: a regulação do sistema sucessório. É factível que após a consagração escrita do procedimento eletivo, perfilou-se a normativa de tal procedimento com a instituição *ipsum factum* de tal sistema defendido na teoria política isidoriana<sup>485</sup>.

Quando lida por meio da praxiologia política a doutrina política isidoriana é insuficiente para explicar o pensamento político visigodo da época. Neste ponto oferecemos aqui uma nova leitura da tese de Abilio Barbero justamente pelo fato de que, se aceitarmos que a praxiologia caracteriza-se pela análise das causas e dos preceitos que conduzem as ações dos indivíduos, revelando-se ora como elemento gerador de modelos explicativos seja em nível prático (práxis do poder), propriamente dito, ou mesmo em nível metodológico (as tentativas de compreensão da práxis), o que verificamos com Isidoro de Sevilha não é senão o exercício deste preceito. Explicando de outro modo: Isidoro elabora uma teoria a partir de uma realidade pretérita – os “crimes” de Suinthila, o descontentamento de uma grande parcela da nobreza, o golpe de Sisenando e o problema da sucessão monárquica visigoda.

Tendo essa realidade patente, o bispo hispalense elabora uma teoria de sucessão monárquica eletiva que na prática não funcionou, pois, se excetuarmos a Chintila (cuja ascensão ao trono é-nos bastante obscura)<sup>486</sup>, no século VII os reis que se seguiram se alçaram

<sup>485</sup> Veja-se nesse sentido IGLESIAS FERREIRÓS, A. “Notas en torno a la sucesión al trono en el reino visigodo” In: *Anuario de Historia del Derecho Español*, AHDE, vol.40, Madrid: 1970, pp.653-682; GALLEGU BLANCO, E. “Los Concilios de Toledo y la sucesión al trono visigodo” In: *Anuario de Historia del Derecho Español*, AHDE, vol.44, Madrid: 1974, pp.727-739.

<sup>486</sup> Faltam-nos maiores notícias sobre as condições de acesso ao trono por parte de Chintila. Todavia, é possível que tenha acendido ao poder por meio do sistema eletivo estabelecido três anos antes pelo IV Concílio de Toledo, muito embora, como dissemos, nos faltam notícias de primeira mão sobre as condições em que isto ocorreu. Sobre a eleição de Chintila, concorda ORLANDIS, J. *Historia de España...op. cit.*, 1987, p.146. Informa-nos sobre a possível eleição de Chintila uma breve nota da *Crônica Mozárabe do ano 754*, pelo que nos diz (*Chron. Muz. a.754, 18*): “[...] *Gotis preficitur [Chintila], regnans annis VI*”. Edição de López Pereira (2009, p.188). A Crônica Albeldense nos informa (*Chron. Alb., 27*) que “*Cintila rg. an. III. Sinoda plura Toletu cum episcopis egit et subditum regnum fide firmavit. Toletu decessit sub imperatore Eraclio*”. Cf. CRÓNICA ALBELDENSIA. Edição de GIL FERNÁNDEZ, J.; MORALEJO, J. L.; RUIZ DE LA PEÑA, J. *Crónicas Asturianas*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1985, p.170.

ao poder através de um golpe – Chindasvintho (golpe contra Tulga em 642)<sup>487</sup>, Wamba (alçado rei pela nobreza em 672)<sup>488</sup>, Ervígio (após o golpe aplicado pela nobreza contra Wamba em 680)<sup>489</sup> – ou de um sistema de hereditariedade dinástica – Recesvintho (649/653)<sup>490</sup>, Égica (rei em 687, casado com Cixilo, filha do então rei Ervígio)<sup>491</sup>, Witiza (associado ao trono por Égica em 694, rei em 702)<sup>492</sup>.

Os exemplos supracitados demonstram que o sistema eletivo, ponto nerval da teoria política isidoriana, na prática de fato, não funcionou. Possivelmente as únicas exceções, conforme observamos anteriormente, tenham sido Chintila em 636, e Wamba, aclamado pelo exército em 672 após a morte de seu antecessor Recesvintho. Com efeito, segundo nos descreve Juliano, bispo de Toledo em sua *Historia Wambae*, não aceitou sua eleição em Gérticos, sendo forçado pelos nobres que o acompanhavam talvez temendo algum novo golpe, e fazendo-se ungir rei em Toledo alguns dias depois. O próprio Wamba que havia chegado ao poder por meio de um golpe aplicado por parte da nobreza auxiliado pelo *exercitus* visigodo seria vítima de outro golpe aplicado pela nobreza, tendo possivelmente a chancela da Igreja, onde o soberano foi enganado, narcotizado e tonsurado, e após ser vestido

<sup>487</sup> Sobre o golpe de Chindasvintho cf. *Chron. Muz. a.754*, 22: “[...] Chindasuintus per tyrannidem regnum Gothorum inuasum Yberie triumphaliter”. Edição de López Pereira (2009, p.190). Uma análise bastante detalhada sobre o reinado de Chindasvintho vemos em DIESNER, H.-J. *Politik und Ideologie im Westgotenreich von Toledo. Chindasvind*. Berlim: Akademie-Verlag, 1979.

<sup>488</sup> *Iul. Tol. Hist. Wam. 2*. Edição de Hillgarth (CC SL, 1976, pp.218-219).

<sup>489</sup> De modo pontual assevera a Crônica Rotense: “Post Bambanem Eruigius regnum obtinuit que tyrannide sumsit”. Cf. CRÔNICA ROTENSE. Edição de GIL FERNÁNDEZ, J.; MORALEJO, J. L.; RUIZ DE LA PEÑA, J. *Crónicas Asturianas*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1985, p.118.

<sup>490</sup> No ano 649, Chindasvintho, quase octogenário, associa ao trono seu filho Recesvintho como *consorte regni*. A associação de Recesvintho foi sugerida em uma carta assinada por três relevantes personagens que suplicaram ao monarca para que procedesse a associação de seu filho, para que ambos governassem conjuntamente o Reino e o filho pudesse suceder ao pai quando o monarca viesse a falecer. Trata-se da carta 37 de Bráulio de Zaragoza: *Braul. Caes. Epis.37*: “Suggerendum: Gloriosissimo Domino nostro Chintasuinto Regi, Braulio et Eutropius Episcopi Seruuli ustri cum presbiteris, diaconibus et omnibus plebibus a Deo sibi creditis, necton et Celsus seruus uester, cum territoriis a clementia uestra sibi commissis”.

<sup>491</sup> Ervígio era sobrinho-neto de Chindasvintho, portanto, primo de Recesvintho. Após o golpe contra o rei Wamba que o leva ao poder em 680, segundo consta, com o auxílio de Juliano, bispo de Toledo, Ervígio casa sua filha Cixilo com o nobre Égica, associando-o em seguida ao trono. Essa informação deriva do próprio Égica no *Tomus* régio ao XV Concílio de Toledo, em que se segue: *conc. Tol. XV a.688 Tomus*: “Egit enim idem diuus praecessor noster Eruigius princeps inter cetera quibus me incauto et ineuitabili condicionum sacramento astrinxit, cum adhuc mihi gloriosam filiam suam coniungendam eligeret, ut omnimoda sacramenti me taxatione constringeret, quo pro omni negotio filiorum suorum ita me ipsum opponendo sollicitus essem, qualiter eorum causae ad uictoriam eruerent [...]”. Edição de G. Martínez Díez; F. Rodríguez. *La Colección Canónica Hispana. Concilios Hispanos: tercera parte*. Madrid: CSIC, 2002 (*Monumenta Hispaniae Sacra, Série Canónica*, 6), pp.293-294. Sobre o reinado de Égica e dos últimos reis visigodos cf. COLLINS, R. *La España visigoda...op. cit.*, 2005, p.102 e segs.

<sup>492</sup> Witiza era filho do rei Égica e foi associado ao trono por seu pai no sétimo ano do reinado deste, que havia começado em finais de novembro de 693, conforme nos dá fé o *Preceptum Medemae* “[...] Datum sub die quarto...as ...feliciter nono et secundo regno gloriosissimorum... [dominorum nostrorum Egicani et Wi] tizani regum [...]”. Cf. CANELLAS LÓPEZ, A. *Diplomática hispano-visigoda*. Zaragoza: Instituto “Fernando El Católico”, 1979, p.255 (nº 192).

com o hábito de monge foi obrigado a renunciar a coroa. Ainda que devamos admitir esta hipótese ela é muito incerta, pois nos faltam subsídios mais contundentes para tal assertiva.

O segundo ponto capital da tese defendida por Barbero (1992) foi o problema da unção real. De modo bastante detalhado, Barbero (1992, p.56) discute as raízes do caráter sagrado da cerimônia da unção, partindo dos textos do Antigo Testamento e a unção dos reis de Israel. Incontestavelmente, os escritos do Antigo Testamento trazem uma série de referências a esta cerimônia, que simbolicamente representava a unidade do povo de Israel em torno da figura do rei. Evidentemente, estamos diante das remotas origens do processo de sacralização do rei, elemento este tão caro às posteriores elaborações teóricas acerca do poder e da própria realeza.

A instituição da unção real – dizia Barbero (1992, p.56) – está unida a história da realeza durante toda a Idade Média (*sic*). Factualmente, entre os chamados povos bárbaros este princípio ganhou contornos fundamentalmente importantes, de modo que, de acordo com Barbero (1992, p.56):

En un principio la unción subraya el carácter electivo de la monarquía – elección divina o sacerdotal – de la que derivaba el carácter sagrado de la persona del monarca. Más tarde, cuando el principio dinástico prevaleció en las monarquías feudales hereditarias, la elección fue olvidada y, sin embargo subsistió la unción que entonces sería únicamente la fuente ritual de una realeza sacra y casi sacerdotal.

Na Antiguidade, o caráter sagrado dos reis estava atrelado à qualidade sacerdotal do monarca como era o caso de Grécia e Roma. Outros exemplos, ainda na Antiguidade, podem ser verificados na Ásia Menor e na Mesopotâmia, bem como nas Cidades-estados mais antigas nas quais o governo cabia aos “reis-sacerdotes”. Paradoxalmente, as raízes do caráter sagrado da realeza na Grécia antiga, conforme demonstrou Rudhart (1958) como a noção do ‘sagrado’ corresponde não a um só termo, mas a uma diversidade de elementos que se complementam paralelamente: *hieros* (ἱερός) que designa a qualidade dos objetos consagrados, *hosios* (οσιος) significa o que é justo e verdadeiro nas relações entre os homens e os deuses, *hagios* (ἅγιος) qualifica o que possui referência moral ou de caráter sagrado<sup>493</sup>. Entre os hebreus a função sacerdotal dos reis fica explícita por meio de diversos testemunhos no Antigo Testamento. Notadamente, tal aceção deste papel desempenhado pelos reis hebraicos advém dos vários livros que compõe o Antigo Testamento, como por exemplo, *Livro de Reis*, o *Livro dos Juízes* ou o *Segundo Livro de Samuel*.

---

<sup>493</sup> Cf. RUDHART. J. *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique. Etude préliminaire pour aider à la compréhension de la piété athénienne au IV<sup>e</sup> siècle*. Paris: Droz, 1958.

No Ocidente, entre as monarquias romano-bárbaras, após o advento do cristianismo, a unção real não aparece simultaneamente. Assim, os testemunhos são bastante diversos em condições, tempos e espaços. Todavia, afirma Barbero (1992) que entre os visigodos as primeiras notícias sobre a unção real aparecem no século VII. É bem conhecida e documentada a unção do rei Wamba em 672, que assume o poder indicado pelos seus pares após a morte de Recesvintho. Todavia, lembremos aqui que Wamba não aceitou a outorga do régio poder, pelo contrário, negou sua nomeação até receber o sinal sagrado da unção (*sacra unctionis uexilla*) como rei em Toledo aproximadamente vinte dias após sua aclamação em *Gerticos*.

Segundo nos relatou Juliano de Toledo em sua *Historia Wambae* (*Hist. Wam.*, 4), de regresso a Toledo, a cerimônia da unção teve lugar diante do altar da Igreja pretoriense de São Pedro e São Paulo. O sacerdote Quirico, com suas mãos derramou o óleo sobre a cabeça do monarca que permanecia de joelhos, realizando a benção no momento em que se manifestou o sinal da salvação<sup>494</sup>. De acordo com Juliano de Toledo, a unção de Wamba seguiu um antigo costume dos godos (*ex more*). Nesse sentido, reside aí justamente nosso problema maior: fixar a data de quando se estabeleceu entre os godos a unção régia. Já como monarca Wamba enfrentaria uma conjura em seu reinado liderada pelo Duque Paulo que lhe envia uma carta na qual exhibe sua condição de ungido para firmar sua autoridade ao dirigir-se ao rei: “*In nomine Domini Flavius Paulus unctus rex orientalis Wambaniregi austro*”<sup>495</sup>.

Todavia, de singular importância é o testemunho legado pelas atas do XII Concílio de Toledo celebrado no ano 681 que teve como premissa fundamental legitimar o golpe de Ervígio (680-687) contra Wamba. Juliano de Toledo assegurava que Wamba havia disposto que seu sucessor fosse Ervígio, e que ele recebera a unção<sup>496</sup>. Após expor seus argumentos em favor do novo monarca, o metropolitano de Toledo indicava prolixos testemunhos dando fé ao ato que ora se consumava e, principalmente, para que não houvesse qualquer reserva dos demais bispos a respeito daquele acontecimento. Após tais disposições todos os bispos em comum acordo tiveram o monarca Ervígio como consagrado, sendo logo ungido pelas mãos

<sup>494</sup> *Iul. Tol. Hist. Wam.*, 4: “*At ubi uentum est, quo sanctae unctionis uexillam susciperet, in praetoriensi ecclesia, sanctorum scilicet Petri et Pauli, regio iam cultu conspicuus ante altare diuinum consistens, ex more fidem populis reddidit. Deinde curbatibus genibus oleum benedictionis per sacri Quirici pontificis manus uertici eius refunditur et benedictionis copia exhibetur, ubi statim signum hoc salutis emicuit*”. Edição de Hillgarth (CC SL, 1976, p.220).

<sup>495</sup> *Paul. Epi. (Incipit epistola Pavli perfidi, qui tyrannice rebellionem in Gallias fecit Wambani Principis Magni)*. Edição de Hillgarth (CC SL, 1976, p.217).

<sup>496</sup> *Conc. Tol. XII a.681 c.1*: “[...] *mox per scripturarum definitionis suae hunc inclytum dominum nostrum Ervigium post se praelegit regnaturum, et sacerdotali benedictione ungendum* [...]”. Edição de Martínez Díez; Rodríguez ( *Can. Hisp.* VI, 2002, p.152).

de Juliano de Toledo<sup>497</sup>. Estas mesmas atas nos sugerem indiretamente a ideia das circunstâncias em que Ervígio chegou ao poder, dizendo que ele subiu ao trono (*princeps regni conscenderit culmen*), recebeu o poder de reinar pela sacrossanta unção (*regnandique per sacrossantam unctionem suscepit potestatem*).

Oportunamente Bango Torviso (2011 / 2012, p.751) sugere que as expressões “*regni conscenderit*” e “*regnandique [...]susceperit potestatem*” diferenciam claramente duas atuações institucionais diferentes, asseverando ainda que “la primera se corresponde con la elección del príncipe según las fórmulas de participación bien conocidas, pues contamos con testimonios documentados”<sup>498</sup>.

De fato, tal relação apontada por Bango Torviso (2011/2012) indica distintamente dois procedimentos de atuação institucional: o primeiro acerca da “escolha” do príncipe; e o segundo da confirmação desta escolha através da unção real. Notadamente, Isidoro de Sevilha assinala em suas *Etimologias* que para a liturgia e para o protocolo institucional, em ambos os procedimentos, reservava-se como núcleo comum a inspiração do sacramento. De acordo com o bispo hispalense, o vocábulo “unção” – *unctio* – traduz-se do grego “crisma” – do verbo *khriein* (untar) – que é o sacramento da confirmação<sup>499</sup>. Diz-nos ainda o bispo hispalense que assim como o batismo nos concede o perdão dos pecados, do mesmo modo pela unção se concede a santificação da alma<sup>500</sup>. A recorrência da unção – *unctio* – nos escritos de Isidoro de Sevilha nos parece realmente sugerir que tal cerimônia fosse já conhecida entre os godos. Conforme podemos deduzir das próprias palavras de Isidoro de Sevilha a unção:

Derivado de “crisma” se lhe dá o nome de Cristo, quer dizer, “o ungido”. Era o preceptivo para os judeus de dispor do sagrado unguento para poder ungir os que estavam chamados ao sacerdócio, ou a assumir o poder real; e do mesmo modo que hoje em dia os reis ostentam a insigne investidura púrpura como símbolo da dignidade régia, assim entre eles a unção com o sagrado crisma conferia o nome e o poderio do rei. E daí a denominação de Cristo, derivado de “crisma”, quer dizer, de “unção”<sup>501</sup>.

<sup>497</sup> *Conc. Tol. XII a.681 c.1*: “[...] *Iuliani Toletane sedis episcopi, ubi eum imperavit partier et instruxit ut sub omni diligentiae ordine iam dictum dominum nostrum Eruigium in regno unguere deberet et sub omni diligentia unctionis ipsius celebritas fieret [...]*. Edição de Martínez Díez; Rodríguez (*Can. Hisp.* VI, 2002, pp.152-153).

<sup>498</sup> Cf. BANGO TORVISO, I. G. “*Hunctus rex*. El imaginario de la unción de los reyes en la España de los siglos VI al XI” In: QUESADA SANZ, F. (Coord.). *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología. Homenaje al Profesor Manuel Bendala Galán*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2011/2012, pp.749-766.

<sup>499</sup> *Isid. Hisp. Etym.* VI, 19, 50: “*Chrisma Graece, Latine unctio nominator; ex cuius nomine et Christus dicitur, et homo post lauracum sanctificatur*”.

<sup>500</sup> *Isid. Hisp. Etym.* VI, 19, 51: “*Nam sicut in baptismo peccatorum remissio datur, ita per unctionem sanctificatio spiritus adhibetur; et hoc pristina disciplina, qua ungui in sacerdotum et in regnum solebant, ex quo et Aaron a Moyse unctus est*”.

<sup>501</sup> *Isid. Hisp. Etym.* VII, 2, 2: “*Christus namque a chrismate est appellatus, hoc est unctus. Praeceptum enim fuerat Iudaeis ut sacrum conficerent unguentum, quo perungi possent hi qui vocabantur ad sacerdotium vel ad*

Concomitantemente a esta observação, expressa Isidoro em seu *De Ecclesiasticis Officiis* (II, 26, 1-2) que o bálsamo da crisma foi confeccionado por Moisés no Êxodo a mando do Senhor, e os primeiros ungidos foram Aarão e seus filhos em testemunho de seu sacerdócio e de sua santidade. Posteriormente, os reis foram consagrados com o mesmo crisma<sup>502</sup>, e não somente os pontífices e os reis são consagrados com o unguento místico, mas todo cristão é consagrado com a unção crismal após o batismo<sup>503</sup>. Daí advém também o vocábulo “*Christos*” – Χριστός –do grego, derivado do hebraico “*Mashíyach*” – משיח – (Messias) ou literalmente “*O Consagrado*”.

Observemos brevemente aqui um problema do domínio da linguagem litúrgica: a relação dos verbos transitivos *sacrare*– infinitivo de *sacrum* – com *consacrare* – particípio passado de *consacrato*. Na hierarquia dos sacramentos, o batismo pode ser entendido em seu sentido litúrgico, como a “entrega” ou a “aceitação” de um princípio que por sua vez entende-se como a iniciação ou aquiescência dos sacramentos da religião – cristã –. A crisma é a consagração, ou seja, a confirmação dos votos da iniciação dos sacramentos<sup>504</sup>. Os neófitos completam através da crisma o ciclo do percurso preparatório: com o batismo (iniciação) e a crisma (confirmação). Para Isidoro de Sevilha o vocábulo grego *batismo* se traduz em latim por *lavado*. E se chama lavado porque nele o homem se converte em melhor pelo espírito da graça e se faz muito diferente do que antes era<sup>505</sup>. Acreditamos ser importante essa breve distinção justamente para uma melhor compreensão das disposições conciliares e mesmo dos usos da linguagem bíblica, tão cara aos padres visigóticos na sétima centúria.

Todavia, localizar historicamente as origens da unção é tarefa bastante árdua. Mesmo a questão da possível datação do início da prática da unção régia entre os visigodos ainda nos

*regnum : et sicut nunc regibus indumentum purpurae insigne est regiae dignitatis, sic illis unctio sacri unguenti nomen ac potestatem regiam conferebat ; et inde Christi dicti a chrismate, quod est unctio”.*

<sup>502</sup> Entendamos aqui como sendo *o crisma* – o óleo sagrado e, *a crisma* – o sacramento da unção.

<sup>503</sup> *Isid. Hisp. De Eccl. Off.* II, 26, 1-2: “*Crismae unguentum Moyses primum in Exodo, iubente domino, et composuit et confudit; quo primi Aaron et filii eius in testimonium sacerdotii et sanctitatis perunti sunt. Deinde quoque et regeseodem crismate sacrabantur ; unde et christi nuncupabantur, sicut scriptum est : nolite tangere Chistos meos. Eratque eo tempore tantum in regibus et sacerdotibus mystica unctio qua Christus figurabatur. Vnde et ipsud nomen a crismate ducitur. Sed postquam dominus noster, uerus rex et sacerdos aeternus, a deo patre caelesti ac mystico unguento est dilibutus, iam non soli pontifices et reges sed omnis ecclesia unction crismatis consecrator, pro eo quod membrum est aeterni regis et sacerdotis. Ergo quia genus sacerdotalis et regale / sumus, ideo post lauacrum inguimur ut Christi nomine censeamur”.* Edição de Lawson (CC SL, 1989, p.106).

<sup>504</sup> Lembrando que Isidoro de Sevilha considera o sacramento como a garantia de uma promessa, ao passo que quebrar o prometido é cair em perfidia. Cf. *Isid. Etym.* V, 24, 31: “*Sacramentum est pignus sponsionis, vocatum autem sacramentum, quia violare quod quisque promittit perfidiae est”.*

<sup>505</sup> Cf. *Isid. Hisp. Etym.* VI, 19, 43: “*Baptismum Graece, Latine tinctio interpretatur; quae idcirco tinctio dicitur, quia ibi homo spiritu gratiae in melius inmutatur, et longe aliud quam efficitur”.* Sobre o sacramento do batismo em Isidoro de Sevilha cf. *Isid. Hisp. De Eccl. Off.* XXV, 1-10. Edição de Lawson (CC SL, 1989, pp.105-106).

parece ser de difícil resolução. Todavia, Bango Torviso (2011 / 2012, p.752) concorda com Barbero (1992, p.67 e segs.) que a unção entre os visigodos pode ser identificada no IV Concílio de Toledo do ano 633. Para tanto, o autor pauta-se no célebre cânone 75 do referido Concílio visigótico dedicado à proteção do monarca, sentenciando (p.752) sob seu ponto de vista que “parece evidente que ya entonces los monarcas, tal como lo había sido el rey David, eran ungidos”.

Notadamente, Barbero (1992, p.68) considera que a relação entre a *teoria política* elaborada por Isidoro de Sevilha e a *unção régia* encontra-se justamente no fato de que “la unción era el instrumento ritual mediante el que se realizaba la elección del monarca, es decir, servía para llevar a la práctica toda una teoría política”. Assim, para o autor, essa relação se corporificou justamente no IV Concílio de Toledo celebrado em 633 sob a égide de Isidoro, então bispo de Sevilha, em que se expuseram estas doutrinas fixando-as validamente como a concepção teórica do Reino visigodo de Toledo.

Apesar de todos os argumentos e indicativos que Barbero (1992) sugere para fixar a unção régia entre os visigodos como sendo instituída no IV Concílio de Toledo em 633, temos fortes indicativos para acreditar que, possivelmente, a unção régia entre os visigodos ocorreu a partir do reinado de Recesvintho (649-672), mais precisamente no VIII Concílio de Toledo celebrado durante seu governo no ano 653. Primeiramente, devemos observar que, concordando com Teillet (2011, p.607), a unção real estava elaborada segundo a unção sacerdotal.

O *Liber Commicus*<sup>506</sup> – lecionário para a missa<sup>507</sup> – apresenta as fórmulas *Legendum in Ordinatione Episcopi*<sup>508</sup> e a *Legendum in Ordinatione Regis*<sup>509</sup>, de fato, de uma maneira muito semelhante entre si. Senão, observemos em algumas passagens:

<sup>506</sup> Utilizamos aqui da edição crítica elaborada por Justo Perez de Urbel e Atilano Gonzalez Y Ruiz Zorrilla. *Liber Commicus*. Tomo 1. (Monumenta Hispaniae Sacra. Serie Liturgica: Vol.II). Madrid: CSIC, 1950; *Liber Commicus*. Tomo 2. (Monumenta Hispaniae Sacra. Serie Liturgica: Vol.II). Madrid: CSIC, 1955;

<sup>507</sup> O *Liber Commicus* trata-se de um conjunto de textos litúrgicos que compõe o lecionário para a missa. Pinell (1998, p.41) define que o termo vem “de *komma*, *commicus*. Así explica san Julián la etimología del título peculiar de este libro. Utilizando por analogía la terminología propia de la retórica, pretende que los fragmentos bíblicos seleccionados sean equiparados a los *kommata* (períodos), correlativos de los *kola* (incisos) [...] El *commicus* reproduce, siguiendo el orden del calendario, las tres lecturas de la misa: *prophetica*, *apostolus* y *evangelium*. Habitualmente se limita a estas tres”. Cf. PINELL, J. *Liturgia Hispánica*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 1998.

<sup>508</sup> *Lib. Comm. Legendum in Ordinatione Episcopi* (pp.532-533).

<sup>509</sup> *Lib. Comm. Legendum in Ordinatione Regis* (pp.535-536).



*Legendum in Ordinatione Episcopi*  
*Lectio Libri Ezechielis prophete (XXXIII, 1-11)*

*In diebus illis: Factum est verbum Domini ad me, dicens: Fili hominis, loquere ad filios populi tui [...]*

*Legendum in Ordinatione Regis*  
*Lectio Libri Sapientie Salomonis (IX, 1-12)*

*In diebus illis orabit Salomon, dicens: Deus parentum meorum, et Domine misericordie qui fecisti omnia verbo tuo, et sapientia tua constituisti hominem [...]*

Após a fórmula *doincipit* seguia-se a *expositio* que referendava a *exortatio*, sempre na diligência do escolhido para a investidura das dignidades – episcopais ou régias – para com seu povo:

*Legendum in Ordinatione Episcopi*  
*Lectio Libri Ezechielis prophete (XXXIII, 1-11)*

*Si tulerit populus terrae virum unum et nobilissimis suis, et constituerit eum super se speculatorem: et ille viderit gladium venientem super terram, et cecinerit bucina, et adnuntiaverit populo: audiens autem, quisquis ille est, sonum buccine, et non observaberit, veneritque gladius, et tulerit eum sanguis ipsius super caput eius erit [...]*

*Legendum in Ordinatione Regis*  
*Lectio Libri Sapientie Salomonis (IX, 1-12)*

*Da mici sedium tuarum adsistricem sapientiam, et noli me reprobare a pueris tuis, quoniam ego servus tuus, et filius ancille tue sum homo infirmus, et exigui temporis, et minor ad intellectum iudicii et legem.*

Do mesmo modo, ambas as fórmulas expõe seu *explicit* seguindo a mesma linha de reflexão adotada na *exortatio*.

*Legendum in Ordinatione Episcopi*  
*Lectio Libri Ezechielis prophete (XXXIII, 1-11)*

*[...] Tu ergo fili hominis, die ad domum Srahel: Si loquuntur estis, discentes: Iniquitates nostre et peccata nostra super nos sunt, et in ipsis tabescimus; quomodo ergo vivere poterimus? Dic ad eos: Vibo ego, dicit Dominus Deus: nolo mortem impii sed ut reuertatur a via sua, et vibat.*

*Legendum in Ordinatione Regis*  
*Lectio Libri Sapientie Salomonis (IX, 1-12)*

*Mitte illam de sanctis caelis tuis, emite illam de sedem magnitudinem tue, ut mecum sit et mecum laboret, ut sciam quid acceptum sit apud te: scit enim illa omnia, et intellegit, et deducet me in operibus bonis sobrie et custodiet me in sua potentia [...]*

O problema da ordenação dos sacerdotes fora tema de reflexão do cânone 19 do IV Concílio de Toledo de 633, que prescrevia, dentre outros elementos, segundo as normas

canônicas, aqueles que poderiam ser elevado ao grau do episcopado<sup>510</sup>. Instituíam também que no futuro deveriam ser apresentados para a ordem do episcopado e examinado acerca dos impedimentos, e se após o dito exame encontrar-se livre de todos os impedimentos, somente então seria recomendado segundo as determinações dos concílios e dos papas, sendo consagrado no domingo para a ordem episcopal, com a aprovação de todos os clérigos e cidadãos e a aquiescência de todos os bispos da província<sup>511</sup>.

Possivelmente, esse modelo de consagração sacerdotal, lembremos, proveniente da realidade sacramental, serviu de exemplo para Juliano de Toledo para a unção de Wamba, em que o rei, antes um igual entre seus pares, assume diante das relíquias e dos sacramentos, a posição de *primus inter pares*, convertendo-se no *religiosus princeps*<sup>512</sup>. Tal relação pode ser paralelamente analisada a partir de Isidoro de Sevilha ao descrever a unção batismal<sup>513</sup>, cujo princípio sacramental é levado em termos na unção real. Muito embora tenhamos assinalado, em partes, as consubstanciais diferenças entre estas “unções” – quer dizer, a sacramental (batismo e a crisma) com relação a real (unção do rei) – estamos diante de uma dupla unção, que se revela a partir dos significados distintos. Enquanto a primeira – unção sacramental – confere a aceitação e confirmação do cristianismo através dos sacramentos, cujo sentido eclesiológico se constitui pela revelação divina ao homem; a segunda determina para aquele que a recebe o poderio real, ou a *uirtus potestatis*<sup>514</sup>, legitimada pela Igreja como a concessão das prerrogativas sagradas do governo dos homens.

A significação da unção de Wamba pode ser paralelamente compreendida no mesmo sentido que a unção dos reis de Israel. Notadamente, sobre essa questão assinalou Teillet

<sup>510</sup> *Conc. Tol. IV a.633 c.19*: “De ordinatione episcoporum: [...] praeteritis omissis deinceps qui non promouentur ad sacerdotium, ex regulis canonum necessario credimus inserendum, id est, qui in aliquot crimine detecti sunt, qui infamiae nota aspersi sunt, qui scelera aliqua per publicam paenitentiam admisisse confessi sunt, qui in haeresim lapsi sunt, qui in haeresim baptizati aut rebaptizati esse noscuntur, qui semetipsos absciderunt aut naturali defectu membrorum aut decisione aliquid minus habere noscuntur, qui secundae uxoris coniunctionem sortiti sunt aut numerosa coniugia frequentarunt, qui uiduam uel marito relictam duxerunt aut corruptarum mariti fuerunt, qui concubinas ad fornicationes habuerunt, qui seruili conditione obnoxii sunt, qui ignoti sunt, qui neophyti uel laici sunt, qui saecularis militia dediti sunt, qui curiae nexibus obligati sunt, qui inscii litterarum sunt, qui nodum ad triginta annos peruenerunt, qui per gradus ecclesiasticos non accesserunt, qui ambitu honorem obtinere moliuntur, qui a decessoribus in sacerdotium eliguntur. Sed nec ille deinceps sacerdos erit quem nec clerus nec populus propriae ciuitatis elegit uel auctoritas metropolitan uel comprouincialium sacerdotum assensio exquisiuit”. Edição de Martínez Díez; Rodríguez (*Can. Hisp. V*, 1992, pp.207-210).

<sup>511</sup> *Conc. Tol. IV a.633 c.19*: “[...] Quicumque igitur deinceps ad ordinem sacerdotii postulatur et in his quae praedicta sunt exquisitus, in nullo horum deprehensus fuerit atque examinatus probabilis uita atque doctrina extiterit, tunc secundum synodalia et decretalia constituta cum omnium clericorum uel ciuium uoluntate ab uniuersis comprouincialibus episcopis aut certe a tribus in sacerdotio die Dominica consecrabitur [...]”. Edição de Martínez Díez; Rodríguez (*Can. Hisp. V*, 1992, p.210).

<sup>512</sup> Cf. TEILLET, S. *Des Goths à la nation gothique...op. cit.*, 2011, p.607 e segs.

<sup>513</sup> *Isid. Hisp. Etym. VII, 2, 2*.

<sup>514</sup> Esta expressão aparece em Isidoro de Sevilha *Sent. III, 51, 5*: “[...] ut [...] uirtus potestatis imperia”, entendida fundamentalmente como um serviço prestado pelo rei à comunidade cristã de seu reino.

(2011, p.609) que “les deux aspects du sacramentel chrétien – signe extérieur et réalité intérieur – reproduisent ainsi les deux onctions successives de l’Ancient Testament, l’une secrète, ou onction constitutive, et l’autre publique, ou l’onction declarative”. Assim, pois, entendemos que a unção real cristã emerge com um significado de transposição sacramental da unção bíblica, por intermédio da confirmação litúrgica do rito de confirmação batismal<sup>515</sup>.

Factualmente, os precedentes da sacralização da realeza, na verdade, podem ser assinalados desde João de Bicláro (*Chron. a.590*, 3), ao passo que as mesmas notas referenciais já apareciam em Isidoro de Sevilha em sua *Historia Gothorum* (62) ao se referir, sobretudo, à Suinthila quando afirmou “*Suinthila gratia diuina regni suscepit sceptrum*”. Ainda que tais indícios sensivelmente delineados pelas fontes nos sugiram uma possível “cerimônia” de sucessão régia, ainda são pouco fiáveis na medida em que buscamos assinalar a factibilidade desta mesma cerimônia. Possivelmente, o observador mais atento se questione: afinal, qual a importância deste aspecto no conjunto da discussão de nossa tese? Objetivamente, respondemos dizendo que a unção real é um aspecto primaz na constituição da ideia de realeza cristã entre os godos. Ela emerge como o resultado prático de todos os argumentos em favor da elaboração de uma discussão acerca do preceito de realeza cristã para a Hispania visigoda do século VII.

Observemos aqui que a unção régia vinha precedida da *professio fidei*, que nada mais era do que o juramento dedicado a Deus e aos povos que ele iria governar. Embora não tenhamos exatamente a fórmula praticada na *professio fidei* é possível mapeá-la a partir dos Concílios visigóticos de Toledo<sup>516</sup>. Possivelmente a fórmula mais conhecida seja justamente a exortação dos padres do IV Concílio de Toledo em 633 dirigida ao rei Sisenando:

[...] guardando a fê prometida ao sereníssimo senhor nosso e rei Sisenando, servindo-lhe com a sincera devoção, não somente atraíamos sobre nós a clemência da divina piedade, senão também que mereçamos a graça do príncipe antedito. E a ti também nosso rei atual e aos futuros reis em tempos vindouros, os pedimos com a humildade devida que, mostrando-os moderados e pacíficos para com vossos súditos, rejaís os povos que os tem sido confiados por Deus, com justiça e piedade, e correspondeis devidamente a Cristo benfeitor que os elegeu, reinando com humildade de coração e com afecção as boas obras<sup>517</sup>.

<sup>515</sup> TEILLET, S. *Des Goths à la nation gothique...op. cit.*, 2011, p.609.

<sup>516</sup> Cf. FEROTIN, M. *Le Liber Ordinum...op. cit.*, 1996, col.500 (p.354).

<sup>517</sup> *Conc. Tol. IV a.633 c.75*: “[...] *sed fidem promissam erga gloriosissimum domnum nostrum, Sisenandum regem custodientes ac sincera illi deuotione famulantes, non solum diuinae pietatis clementiam in nobis prouocemus sed etiam gratiam antefati principis percipere mereamur. Te quoque praesentem regem futurosque aetatum sequentium principes humilitate qua debemus deposcimus ut moderati et mites erga subiectos existentes cum iustitiam et pietate populos a Deo uobis creditos regatis, bonamque uicissitudinem, qui uos constituit, largitori Christo respondeatis regnantes in humilitate cordis cum studio bonae actionis*”. (Edição de Martínez Díez; Rodríguez (*Can. Hisp. V*, 1992, pp.255-256).

Note-se fundamentalmente que esta passagem do cânone 75 do IV Concílio de Toledo apresenta a fórmula da *professio fidei* que semelhantemente seria recorrida em outros Concílios. Assim, pois, nos parece bastante ilustrativa a passagem do cânone 3 do VI Concílio de Toledo de 636 pelo qual definem os padres da Assembleia conciliar:

[...] sancionamos com o assentimento e deliberação de seus próceres e homens ilustres, que qualquer um que nos tempos chegasse a chefatura do reino, não tome posse da régia sede, até tanto que entre as demais cláusulas de seu juramento, prometa não permitir que eles [os judeus] violem esta fê católica [...]<sup>518</sup>.

Assim não menos importante revela-se neste mesmo sentido o cânone 10 do VIII Concílio de Toledo de 653 que, dentre outras deliberações, prescreve a fórmula de eleição dos novos reis, ditando ainda a normativa de como deveria proceder o novo rei, escolhido com a aquiescência dos bispos e dos nobres do palácio, e principalmente, sugere o referido cânone a referência declarada da unção régia. A fórmula da designação dos novos reis assim se expressa:

De agora em diante, pois, de tal modo serão designados os reis para ocupar o trono régio, que seja na cidade real, seja do lugar de onde o rei tenha falecido, será eleito com o voto dos bispos e dos demais nobres do palácio, e não de fora, pela conspiração de poucos ou pelo tumulto sedicioso dos povos rústicos<sup>519</sup>.

Esta fórmula pode-se verificá-la na prática com a aclamação de Wamba em 672 e sua unção em Toledo posteriormente, seguindo exatamente o sugerido pelo referido cânone 10 do VIII Concílio de Toledo de 653. Notadamente, ainda que a historiografia contemporânea insista em assinalar que o sistema eletivo havia sido instituído pelo IV Concílio de Toledo em 633, até como parte da teoria política elaborada por Isidoro de Sevilha, o que notamos nessa breve passagem do cânone 10 do VIII Concílio de Toledo é que o sistema eletivo de sucessão monárquica foi, de fato, sugerido neste último Concílio toledano de 653 durante o reinado de Recesvintho. Isto justifica em certa medida o que afirmamos anteriormente sobre a aclamação de Wamba em 672 como rei dos visigodos, realizada pelos nobres do exército: sua eleição pelos nobres, sua não aceitação imediata, e logo sua unção em Toledo pelas mãos do bispo Quirico de Toledo. Ademais, cabe ainda assinalar que o mesmo cânone 10 do VIII Concílio de Toledo apresentava uma espécie de *speculum* a ser seguido pelos novos reis,

<sup>518</sup>Conc. Tol. VI a.636 c.3: “[...] sancimus ut quisquis succedentium temporum regni sortirit apicem, non ante conscendat regiam sedem quam inter reliqua conditionum sacramenta pollicitus fuerit hanc se catholicam non permissurum eos [os judeus] uiolare fidem [...]”. Edição de Martínez Díez; Rodríguez (Can. Hisp. V, 1992, pp.305-306).

<sup>519</sup>Conc. Tol. VIII a.653 c.10: “Abhinc ergo et deinceps ita erunt in regni gloriam perficendi rectores, ut aut in urbe regia aut in loco ubi princeps decesserit cum pontificum maiorumque palatii omnimodo eligantur acenssu, non forinsecus aut conspiratione paucorum aut rusticarum plebium seditioso tumultu”. Edição de Martínez Díez; Rodríguez (Can. Hisp. V, 1992, pp.428-429).

fundamentalmente no que diz respeito à constituição do patrimônio pessoal do rei e o patrimônio do *Regnum*.

Fica, pois, assim expresso pelo referido cânone:

[...] e das coisas reunidas pelos reis, somente reclamarão aquela parte que lhes tenha outorgada a autoridade real, mas tudo aquilo que tenha deixado, sem dispor em testamento, o herdarão seus sucessores no trono, a não ser seus bens pessoais justamente adquiridos antes de sua designação, que os receberão seus herdeiros por razão de seu parentesco<sup>520</sup>.

A normativa canônica conciliar determinava ainda que “[...] ninguém ascenderá ao trono real antes de haver jurado – *iurisiurandi* – que a cumprirá em todos os detalhes”. Tal normativa prescrevia a obediência à lei não somente em tempos futuros, senão também no momento presente em que foi estabelecida<sup>521</sup>. Com efeito, o principal elemento derivado do cânone 10 do VIII Concílio de Toledo é a menção à unção régia entre os visigodos.

Do mesmo modo que o sistema eletivo havia sido sugerido por este VIII Concílio visigótico, a unção régia aparece metaforicamente em duas passagens, que ao nosso entender são complementares, respectivamente do cânone 7 e no cânone 10. Desse modo, o cânone 7 do VIII Concílio de Toledo expressa o seguinte:

Logo, de modo algum poderá ser profanado alguma vez o que se sabe que foi consagrado pela autoridade do divino mandato, e da tradição apostólica; e assim como a colação do sagrado crisma e a honra do altar não podem ser destruídos, do mesmo modo também o brilho das sagradas ordens que se tem por igual e semelhante a eles em qualquer ocasião que se tenha recebido permanecerá perpetuamente inmovível [...]saibam que com toda razão se lhes opõe que o dom inapreciável do sacrossanto batismo é sempre válido [...]<sup>522</sup>.

A menção aqui feita em relação aos sacramentos – do batismo e da crisma – nos sugere, portanto, que a ideia de uma “dupla” unção fazia parte de um rito conhecido entre os godos. Como dissemos anteriormente, Wamba é reconhecidamente o primeiro monarca visigodo a receber, na prática, a dupla unção. Com efeito, essa alusão expressa pelo cânone 7

<sup>520</sup> *Conc. Tol. VIII a.653 c.10*: “[...] de rebus congregatis ab eis ille tantum sibi uindicent partes quas ditauerit auctoritas principais; rerum quaecumque inordinata reliquerint, hereditabunt gloriam suorum; propria eorum et ante regnum iustissime conquistata aut filii aut haeredes capiant iure proximitatis”. Edição de Martínez Díez; Rodríguez (*Can. Hisp. V*, 1992, pp.429-430).

<sup>521</sup> *Idem, ibidem*: “[...] et non prius apicem regni quisque percipiat quam se illam per omnia suppleturum iurisiurandi taxatione definiat. Cui etiam legi uel decreto episcopali non solum in futuro sed etiam in praesenti reuerentiam apponentes”. Edição de Martínez Díez; Rodríguez (*Can. Hisp. V*, 1992, p.430).

<sup>522</sup> *Conc. Tol. VIII a.653 c.7*: “Nequaquam ergo aliquando poterit profanari quod diuina iussione simulque apostolicae traditionis auctoritate sacrum noscitur existisse. Verum sicut sanctum chrisma collatum et altares honor euelli non queunt, ita quoque sacrorum decus honorum, quod his comprar habetur et socium, qualibet fuerit occasione perceptum, manebit omnimodis inconuulsum [...] id sibi rationabiliter dari nouerint in obiectu, quod sacrossanti baptismatis inappretiabile donum et semper [...]”. Edição de Martínez Díez; Rodríguez (*Can. Hisp. V*, 1992, pp.421-422).

do VIII Concílio de Toledo de 653 reforça-se com o determinado pelo cânone 10 da mesma Assembleia Conciliar, pela qual expressa que:

Assim pois, o Espírito Santo, pelas decisões de ambos os poderes, de tal modo soprou sobre o coração dos mortais, que daí em diante com seu vital alento apagou qualquer incêndio dos maus desejos. Tudo está claro nas mesmas decisões, para que assim como na natureza ignorada e incompreensível da piedade divina se uniu em união de pessoa a condição dos mortais no mistério da redenção humana, nós também com um fogo parecido, com o gadanho ou qualquer outro instrumento, arranquemos pela raiz e seguimos entre os membros desta cabeça o mal da infidelidade e da concupiscência, que é a raiz de todos os males e a avarícia que se confunde com a servidão de todos os ídolos<sup>523</sup>.

Validamente, observemos duas passagens do referido cânone: a) [...] *per utrasque definitiones* [...]; b) [...] *mortalium corda perflauit* [...]. A primeira delas refere-se às decisões comumente tomadas entre a nobreza e a Igreja (ambos os poderes) no que tange a sucessão ao trono. De modo pontual poderia isto nos indicar a possível eleição do rei. Tomamos essa assertiva em virtude do fato de que, na sequência, há uma exortação sobre as formas de sucessão monárquica, bem como as diretivas de como deveria se portar o novo rei. Eleição esta – lembremos – que seria realizada com Wamba sucedendo Recesvintho, posto que este último rei fora associado ao trono por seu pai Chindasvintho em 649 após o *suggerendum* de Bráulio de Zaragoza, Eutrópio<sup>524</sup> e o *Dux* Celso<sup>525</sup>, e o sucede após a morte deste em 653 como rei único.

A metáfora utilizada pelos padres do VIII Concílio de Toledo indicando que *o Espírito Santo soprou nos corações dos mortais – mortalium corda perflauit* – no contexto anteriormente referido pelas disposições do cânone 7 do mesmo Concílio visigótico, pode ser entendida como uma clara alusão à unção de Recesvintho, pois, o *sopro do Espírito Santo* é declaradamente a confirmação do ato sacramental da unção. O ‘ungido’ ao receber a efusão do óleo santo o novo monarca recebia a *exhortatio* e em seguida a *benedictio* (oração solene de *confirmação*). A natureza destes atos da *Ordinatio Principis* está descrita em um texto intitulado *Ordo De Celebrando Concilio*, compilada por Loaysa no século XVI (1593) em sua *Collectio Conciliorum Hispaniae* o qual reproduzimos abaixo:

<sup>523</sup> *Conc. Tol. VIII a.653 c.10*: “Ita enim Sanctus Spiritus per utrasque definitiones mortalium corda perfleuit ut uitali flatu uerborum in posterum omnem exureret male concupiscetium rabiem animorum. Actum namque est in definitionibus ipsis, ut quia pietatis diuinae incomprehensibilis et ignota natura sese conditioni mortalium in unione personae coniunxit misterio redemptionis humanae, nos quoque a membris capitis huius et perfidiae malum et concupiscentium, quae radix malorum est omnium, et auaritiam, quae inuenitur seruitus idolorum pari simuligne ac mucrone totoque artificio radicitus euellamus ac desecemus”. Edição de Martínez Díez; Rodríguez (Can. Hisp. V, 1992, pp.427-428).

<sup>524</sup> Cf. GARCIA MORENO, L. A. *Prosopografía del Reino visigodo...op. cit.*, 1974, nº646.

<sup>525</sup> *Idem, ibidem*, nº32.

Postquam autem [o rei] expleuerit exhortationem suam [ao Concílio], a diacono dicitur: Oremus. Tunc, regem conuersum ad orientem, omnes sacerdotes in terra pariter prosternantur, sicque dicatur haec Oratio Dominica: Rex Deus, a quo regum regitur regnum: quo gubernante sublime, quo deserente fit fragile famulo tuo. Illo solers moderator adsiste. Da ei Domine fidei rectitudinem firmam, et legis tuae custodiam indefessam: ita morum honestate praepolleat, ut tuae maiestati complaceat: ita nunc praesit populis, ut coronetur post transitu cum electis. Pater noster.

Em seguida é realizada a *Benedictio*:

Bendicat tibi, serenissime Princeps, uirtutum Dominus, et omnipotens Deus. Amen.  
 Inspiret tibi facere misericordiam, et temperare iustitiam. Amen.  
 Qui tibi tribuit regnum, ipse cor tuum cō [n] seruet inlaesum a nocibilibus omnium populorum. Amen.  
 Et qui conuentum nostrum pro Domino ueneraris, cum tuis omnibus post longa s [a] ecula coroneris. Amen.  
 Per Dominum nostrum Iesum Christum, qui cum Deo Patre et Sancto Spiritu, unus Deus gloriatur per saecula saeculorum.  
 Qua benedictione suscepta dicitur illi a diacono: in nomine Domini nostri Iesu Christi, ite cum pace. Sicque cunctis respondendum est: Deo gratias.

Tanto a cerimônia do *Ordo De Celebrando Concilio* quanto a *Oratio* e a *Benedictio*, que a sequenciam o rito da unção régia na Hispania visigoda no século VII, foram descritas por Férotin em sua edição do *Liber Ordinum* (1995, col.503, p.355), mas com muitas imprecisões e até algumas omissões<sup>526</sup>. As fórmulas acima citadas que também aparecem no *Liber Ordinum* nos fornecem um valioso testemunho acerca do cerimonial da unção régia e corroboram com nossas observações acerca do conhecimento desta prática pelos visigodos.

Em outro manuscrito mozárabe da mesma época (séculos X-XI), o *Liber Antiphonarius* (fols.271-272)<sup>527</sup>, a antífona cantada para o *Officium in Ordinatione siue in Natalicio Regis*, apresenta-nos sugestivamente algumas informações acerca da *Ordinatio Principis*. Na antífona fol.271v. expressa: “*elegi te principem super populum meum dicit dominus et ubicumque ambulaberis / ero tecum ut laudes nomen meum super omnes gentes*”, ao passo que na sequência o aleluiático responde: “*elegi te secundum cor meum dicit dominus et tu eris princeps populo meo et ad tui / oris imperio obedivit omnis Israhel*”<sup>528</sup>. Ainda mais contundentes são as palavras expressas em seguida no fol.272v.: “*processit princeps stolam habens regalem et coronam auream et diadema et viden / tes eum populi laetati sunt et factum*

<sup>526</sup> O texto que oferecemos à apreciação, sacamos diretamente da obra de Garcia Loaysa Y Girón. Cf. LOAYSA Y GIRÓN, G. *Collectio Conciliorum Hispaniae*. Madriti: Excudebat Petrus Madrigal, 1593, pp.29-30.

<sup>527</sup> Utilizamos-nos aqui da versão de BROU, L.; VIVES, J. *Antifonario Visigótico Mozárabe de la Catedral de Léon*. (Monumenta Hispaniae Sacra, Serie Liturgica, Vol.1). Barcelona-Madrid: CSIC, 1959.

<sup>528</sup> *Ant. Vis. 271* (pp.450-451).

*est gaudium in omnem ciuitatem*”<sup>529</sup>. Tomando como referência o Salmo (88, 21), o mesmo fol.272v. diz: “*inveni Davit seruum meum óleo santo unxi / eum*”<sup>530</sup>.

A sequência destas antífonas fol.271v.efol.272v., no fol.273v.encontramos a *Antiphonae de Susceptione Regis Quando de Vicina Loca Reuertitur* que nos sugere literalmente que o rei era eleito pelos sacerdotes e pelo povo (ainda que seja discutível este conceito para a época): “*vos estis genus electum regale sacerdotium gens sancta populus acquisitionis*”<sup>531</sup>. Do mesmo modo que seu congênera – o *Liber Ordinum* – o *Antifonário visigótico* nos apresenta algumas fórmulas que versam sobre o problema da *Ordinatio Principis* e sua cerimônia, nos fornecendo ainda alguns subsídios fundamentais acerca da eleição do rei, bem como a unção.

Outra fonte imprescindível ao estudo da *Ordinatio Principis* na Hispania do século VII são os hinos da liturgia visigótico-mozárabe<sup>532</sup>. Os hinos da época visigótica compreendem essencialmente o período que corresponde ao século VII, reconhecidamente o período de maior evidência destes escritos de caráter litúrgico-poético<sup>533</sup>. Ademais, os hinos litúrgicos merecem destacada atenção por parte dos estudiosos em virtude do fato de que eles nos oferecem uma boa mostra do nível literário alcançado pelos prelados visigóticos daquela época. A unção régia aparece como parte de um antigo hino intitulado *Hymnus in Ordinatione Regis* num texto da liturgia hispânica conhecido como *Breviário Mozárabe*<sup>534</sup>, que reproduzimos na íntegra:

#### HYMNUS IN ORDINATIONE REGIS

Inclite rex magne regum  
Consecratur principum  
Veritas signa Patris

<sup>529</sup> *Ant. Vis.* 272 (p.452).

<sup>530</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>531</sup> *Ant. Vis.* 273 (p.453).

<sup>532</sup> A bibliografia sobre os hinos da liturgia visigótico-mozárabe é bastante limitada. Contudo, um trabalho referencial neste sentido, composto de fartas referências, é a tese de ALMEIDA MATOS, A. *Hinos do temporal hispânico até à invasão muçulmana*. Estudo crítico-literário. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1977.

<sup>533</sup> Conforme destacou Iranzo Abellán (2010, p.378) “la producción de himnos está estrechamente unida a la liturgia, en la cual encuentra su razón de ser. Por lo que respeta a los de época visigoda, todos los que se han podido identificarse remontan al siglo VII, mientras que hoy por hoy no se puede atribuir de los conservados al siglo VI”. Cf. IRANZO ABELLÁN, S. “Himnario Visigótico-Mozárabe” In: CODONER, C. (dir.). *La Hispania visigótica y mozárabe...op. cit.*, 2010, pp.377-385. Com efeito, faz-se importante lembrar o estudo de PEREZ DE URBEL, J. “Origen de los Himnos Mozárabes” In: *Bulletin Hispanique*. Tomo 28, nº 1, 1926, pp.5-21, que nos lembra que (p.8) “hay otros cuantos himnos que con entera certidumbre sabemos tiene su origen en el siglo VII, o porque se refieren a alguna ceremonia que en Toledo sólo se explica entonces, como son el natalicio y la coronación del rey, etc. [...]”. Assim, pois, justificamos efetivamente aqui nossas razões para acreditar que o uso do *Liber Commicus*, por exemplo, teve lugar privilegiado durante o século VII em Toledo.

<sup>534</sup> Tomamos como referência a edição de Francisco Lorenzana de 1775, reproduzida por Jacques-Paul Migne na sua *Patrologia Latina*. Cf. *Breviarium Gothicum*. In: *Patrologia Latina*, Vol.86. Paris: 1862, col.917d.



Christe vero crismate  
 Quo fabente regna durant  
 Adque regem imperant  
 Provee regnum fidelis  
 Principis ad gloriam  
 Unguine sacro nitescat  
 Sanctitate floreat  
 Fulgeat vite corona  
 Polleat clementia  
 Gaudet cum plebe totus  
 Tota plebs cum principe  
 Sit dies natalis huius  
 Feriata gaudio  
 Sit piis omnino votis  
 Plena exultatio  
 Ut pie temendo regnum  
 Quum beatis moribus  
 In quibus nunc principatur  
 Sic modestus imperet  
 Quo simul cum his fruatur  
 Sempiterno munere

Notadamente, a breve análise deste hino nos oferece algumas valiosas informações. No segundo verso a assertiva *consecratur principum* é literalmente a confirmação do rei como o “escolhido” para as dignidades régias. No quarto verso a indicação de que, como Cristo o rei fora ungido – *Christe vero crismate* –. O nono verso – *unguine sacro nitescat* – cuja fórmula do verbo intransitivo *nitesco*, *nitescere* em terceira pessoa do singular *nitescat* sugere-nos a ‘unção sagrada’ – *unguine sacro* –, ao passo que poderíamos entender literalmente como “brilhou com a sagrada unção”. Observemos também a expressão *polleat clementia* no verso 12 do referido hino. O verbo *polleo*, *polleare* (reinar, governar) conjugado na terceira pessoa do singular indicando, portanto, que ele [o rei] exercerá o seu sumo poder com clemência, indicando a ideia de que o régio poder deveria ser exercido com clemência, numa simbiose entre as precípuas virtudes régias da *piedade* e da *justiça*, tão caras a Isidoro de Sevilha. Estas breves observações nos sugerem efetivamente uma espécie de exortação aos reis visigodos, cantada através do hino em referência à *Ordinatio Principis* e consequentemente sua unção.

As origens do caráter sagrado dos reis – e consequentemente da monarquia – são de fato muito antigas. Com efeito, esta ideia do rei como o escolhido por Deus para o governo dos homens, tão presente na Antiguidade Clássica encontrou acolhida no pensamento cristão por toda a Antiguidade Tardia. Esta ideia da administração dos povos como um mérito divino perdurou também no Reino visigodo pós-isidoriano, conforme podemos inferir dos escritos de Taio, bispo de Zaragoza, já na segunda metade do século VII. Tal ideia em Taio advém, primeiramente, da *sentença* de que “os príncipes deste mundo”, ou qualquer um que entre os

povos, ocupe uma posição de autoridade, devem prostrar-se diante a disciplina da santa fé e com humildade em suas mentes não devem apenas se esforçar por governar, mas, sobretudo, ficar contentes em ajudar a todos<sup>535</sup>. De modo que, tal posicionamento requer o máximo da atenção do príncipe, pois, “geralmente, quando a abundância dos súditos infla a alma do príncipe no luxo e na soberba, isto favorece no mesmo nível a corrupção”<sup>536</sup>. Tal inferência demonstra o peso e a influência da Igreja na condução dos problemas de interesse terreno, a recorrência aos males do mundo como corruptores dos príncipes, e a conclamação do bom exercício do seu poder através da autoridade espiritual.

No livro V de suas *Sententiae*, Taio de Zaragoza expõe a síntese do pensamento político visigodo de sua época. Notadamente, afirma Taio (*Sent. V, 10*): “*magna est potentia principalis, quia habet apud Deum meritum suum de bona administratione regiminis*”. Ao mesmo tempo em que assevera a grandeza do poder dos príncipes como resultante da bondade divina, reclama “[...] *sed cauta regentis indiget vita*”<sup>537</sup>.

Para apoiar seus argumentos, Taio citou diversas passagens das Sagradas Escrituras, dos Padres da Igreja, citações de Agostinho e Gregório Magno. Todavia, o mesmo capítulo 10 de suas *Sententiae* Taio alerta que “*cum potentia principalis culmen suscipitur, summa cura vigilandum est, ut sciat quisque et sumere ex illa quod adjuvat, et expugnare quod tentat*”, ou seja, defende a ideia de que para a completa realização do régio poder seria necessário o cuidado e atenção, porque somente assim se realizaria a plenitude de suas boas obras. Notadamente, seu tratado das *Sententiae* demonstra sua intensa capacidade de síntese da teologia e da moral, apresentando ainda seu amplo esforço de sistematização de um pensamento que vigorava desde Isidoro de Sevilha.

De maneira ainda mais incisiva são as palavras de Taio de Zaragoza com relação ao direito dos reis no pleno exercício de seu poder, afirmando que somente a eles [os reis] cabe o direito de punição dos maus cidadãos do seu reino – *civem interius delinquentem*<sup>538</sup> –, o direito de mover a guerra contra os inimigos de fora de seus limites. Com efeito, os capítulos

<sup>535</sup>Tai. Caes. Sent. V, 9: “*Principes huius mundi, quo se multis populorum agminibus praelatos esse cognoscunt, eo se sub sanctae fide disciplina humili mente prosternant, ut non praesse solummodo studeant, sed multis prodesse gaudeant*”.

<sup>536</sup>Tai. Caes. Sent. V, 9: “*Plerumque dum ex subditorum affluentia principis animus inflatur, in luxum superbiae, ipso potentia fastigio lenocinante, corrumpitur*”.

<sup>537</sup>Tai. Caes. Sent. V, 10.

<sup>538</sup>Tai. Caes. Sent. V, 10: “*Princeps terrenam rempublicam gerens aliter punit civem interius delinquentem, atque aliter hostem exterius rebellantem [...]*”. Tal passagem faz alusão, possivelmente, à rebelião de Froia contra Recesvintho em 652. Justificamos aqui nosso posicionamento acerca desta passagem apoiando-nos em outra no mesmo capítulo 10 do livro V das *Sententiae* de Taio que expressa o seguinte: “*contra hostem vero bellum movet, instrumenta perditionis exercet, dignaque ejus malitiae tormenta retribuit: de malo vero ejus quid lex habeat non requirit; neque enim lege necesse est perimi, qui lege nunquam potuit teneri*”.

9-12 de suas *Sententiae*, Taio dedica às funções dirigentes do mundo, príncipes bons e maus, ricos e soberbos, juízes e outros que possam levar a cabo a administração ou mesmo a condução do povo<sup>539</sup>.

Para completar, portanto, nossas disposições acerca da *Ordinatio Principis* e da unção régia enquanto elementos legitimadores da realeza cristã na Hispania visigoda do século VII, observemos que, a síntese elaborada por Taio de Zaragoza em relação à posição ocupada pelo rei, nos demonstra uma vez mais que, a observância elementar do contexto é condicionante para a compreensão de qualquer conceito. Nenhum conceito lido fora de seu contexto consegue dar conta da explicação conjuntural de toda sua situação. Assim, a personificação da praxiologia política verte na pena de Taio como um fator determinante no processo de compreensão da edificação da teoria política vigente no Reino visigodo do século VII.

Finalmente, a tessitura de nossos argumentos, ainda que frágeis em muitos pontos – admitimos – nos conduzem a pensar no problema da *Ordinatio Principis* e da unção como elementos derivados em seu conjunto de um trabalho minucioso dos padres visigodos do século VII, embriagados ainda de toda uma influência pretérita – especialmente da Patrística e das Sagradas Escrituras –, tributárias, por certo, no pensamento de Leandro e Isidoro de Sevilha, mas que encontra acolhida no florescimento cultural deste período, que como poucas de sua época souberam conjugar elementos aparentemente tão díspares, mas que no fundo serviram-lhe de origem e alimento em sua época. Efetivamente, tal florescimento cultural combinado com os intensos embates entre as aristocracias de origem hispano-romana e a nobreza laica e eclesiástica de sangue gótico propiciaram as condições elementares de suas ocorrências.

A teoria política visigoda fora fruto antes das circunstâncias de seu contexto que de seus autores. Assim entendemos que reclamá-la a um único criador é o mesmo que limitá-la nas suas mais virtuosas possibilidades, e especialmente em sua factibilidade numa época em que o *novo não se esquecia do velho* (parafraseando Momigliano), senão, pelo contrário, pois em história nada mais vivo e significativo que o passado para qualquer tentativa de compreensão do presente.

---

<sup>539</sup> Cf. BARCALA MUÑOZ, A. *Biblioteca antijudaica...*, op. cit., 2005, pp.531-532.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como afirmamos no início deste trabalho: “não é sem apreensão que começamos uma tese sobre a realeza cristã na Hispania visigoda”. De fato, ao chegar neste ponto do presente trabalho, constatamos que pensar no princípio da realeza cristã, no caso dos visigodos, perpassa as diversas e diferentes instâncias do poder que envolveram as relações entre Igreja e Realeza na Antiguidade Tardia.

Notadamente, ao retomar aqui nossa proposta inicial para estas breves conjecturas, a guisa de parciais conclusões, verificou-se três elementos pontuais desta asserção: a) um trabalho que verse sobre o princípio de realeza cristã entre os godos coloca de modo conspícuo a própria noção de realeza; b) de maneira corrente a esse primeiro aspecto, a condução das discussões acerca da noção de realeza cristã nos induziu a ponderar sobre as relações entre a Igreja e própria Realeza enquanto instituições; c) e finalmente, a tessitura dos nossos argumentos nos levou de maneira inextricável a retomar a tese de Abílio Barbero de Aguilera sobre a ideia da teoria política visigoda, sua gênese e factibilidade no Reino de Toledo.

A noção de realeza cristã pode ser mais bem compreendida a partir da ideia de sobrevivência da *res publica* mesmo com a chegada dos bárbaros no Ocidente. Parece-nos que tal ideia se sustenta a partir da do reconhecimento da legitimidade do governante confiada pela cristandade na hierarquia política, reconhecida assim pelo corpo político – representado naquele momento pela nobreza e pela Igreja –, cujo prospecto fundamental de tal designativo tomava como princípio elementar a posição do *princeps* cristão, envergando em sua posição a ilibada condição do *Regnum*. Todavia, embora o conceito de soberania ainda não fosse, de fato, algo vigente na realidade mediterrânica na Antiguidade Tardia, é forçoso reconhecer a edificação do *Regnum* a partir de estruturas autênticas (desde o antigo *comitatus* germânico e sua rede de vínculos), somadas às realidades pretéritas do Império Romano forneceu a gênese estrutural para a concepção de realeza.

Ainda que discutível o designativo de “realeza” para o período ora tomado em via de reflexão, a visão do historiador Abílio Barbero a respeito da utilização desta noção é bastante original e mais bem adequada ao período em voga. Barbero acreditava que, para a Hispania visigoda, a realeza havia reconhecido no cristianismo, a partir do III Concílio de Toledo celebrado no ano 589, a possibilidade da realização da unidade política confiada na imagem

do rei cristão. Ditada sob a fórmula de “*laudes*” a missão apostólica do rei foi outorgada na “*professio fidei*” do rei Recaredo I no III Concílio de Toledo, assim expressa: “*Gloria domino nostro Iesu Christo, qui tam inlustrem gentem unitati verae fidae copulavit, et unum gregem et unum pastorem instituit*”<sup>540</sup>. E por haver cumprido a sua missão apostólica ao rei seria conferida a glória terrena e eterna: “*Cui praesens gloria et aeterna nisi uero amatori Dei Recaredo regi?*”<sup>541</sup>. A *auctoritas* do rei se firmaria, portanto, no desígnio divino da condução do *Regnum*, o que atribuía assim a ele o caráter sagrado de sua missão.

No capítulo primeiro deste trabalho procuramos identificar a concepção do *Regnum Gothorum* através da *Christiana Ciuitas*. O principal problema com que fomos confrontados neste sentido foi justamente o de retraçar o perfil do *Regnum* através da noção proporcionada pela cristandade, assumindo sim todo o embargo da influência clássica greco-latina, mas, sobretudo, a originalidade de sua formação. Muito embora a disposição deste tema esteja diluída, de certo modo, na moderna historiografia, possivelmente foi este nosso maior entrave: o de comportar numa concepção original os diversos matizes do problema sem deixar de lado importantes considerações sobre a temática. Assim, a recorrência dos autores – essencialmente padres visigóticos – desde Leandro de Sevilha – do período tardo antigo fez-se necessária na nossa tentativa de traduzir o conceito de realeza cristã a partir da conversão dos godos ao catolicismo. Por outro lado, ao tratar desta questão verificamos que, o III Concílio de Toledo de 589 significou uma profunda transformação na vida em sociedade na Hispania visigoda, inaugurando de fato uma nova etapa da história política, tida como a mais importante de toda a sua história até aquele momento.

Notadamente, seria fácil, para não dizer até simplório demais, compreender que não apenas na vida política senão em toda a história visigoda, a transformação causada numa realeza em que desde sua origem tribal, formada, portanto, no seio de poderosas famílias de estirpe germânica e de seus séquitos, que tais alterações no sentido da política e da religião conduziram a sociedade no processo de pensar uma concepção de realeza que abarcasse ambos os elementos. Assim, na primeira parte deste estudo buscou-se delinear como se processou tal necessidade e ao mesmo tempo como seu contexto histórico e social permitiu a elaboração – por parte dos padres visigóticos – das diferentes concepções do poder, entre a legitimidade e a ilegitimidade do mesmo poder na sociedade. É impossível compreender a concepção de realeza cristã se não se partir dos embates produzidos nos domínios da teorização acerca do poder.

<sup>540</sup> *Conc. Tol. III a.589: Regis Professio Fidei*. Edição de Martínez Díez; Rodríguez (*Can. Hisp.* V, 1992, p.73).

<sup>541</sup> *Idem, ibidem*. Cf. BARBERO, A. *El pensamiento político...art. Cit.*, 1992, p.11.

Com efeito, a disposição da percepção de realeza cristã entre os godos nos levou a compreender a existência de uma noção de autoridade como a delegação equânime do princípio religioso. O bom rei, portanto, seria o rei cristão, que teria a sua autoridade advinda da chancela da Igreja, o que significava naquele momento, a confirmação do desígnio divino da condução dos povos. O rei era o escolhido de Deus.

Vimos que esse problema, em seu conjunto, nos fornecia os subsídios fundamentais para se pensar numa *monarquia católica* e junto desse problema, a questão da sucessão monárquica ao trono, objeto do segundo capítulo. Com efeito, a elaboração de uma teoria sobre o poder orquestrada pelos padres visigóticos e pelas intensas atividades conciliares do século VII nos induziu a pensar que a teorização deste poder advinha das próprias experiências políticas que tiveram lugar naqueles tempos. A atitude dos godos diante o legado cultural e político do Império Romano foi determinante para se conceber a própria ideia de poder e de autoridade diante o corpo político, bem como as prerrogativas do papel do rei. A elaboração de uma teoria política, derivada deste contexto no século VII, segundo entendeu a longa historiografia sobre o tema ficou atribuída a inexorável figura de Isidoro de Sevilha.

Assim, consideramos que, foi com base nas experiências do seu recente passado que Isidoro elaborou uma concepção de poder que comportaria na imagem do rei o sua posição de *primus inter pares*. Entretanto, é bem verdade que tal imagem do rei produzida pela pena de Isidoro de Sevilha denota mais bem uma concepção teórica do que propriamente uma realidade vigente. O próprio Barbero (1992) admitia que a concepção isidoriana de poder se embrenhava muito mais pela via teórica do que qualquer outro sentido que possamos compreendê-la. Assim, pois, é necessário aqui distinguir também a concepção teórica da sua própria realidade vivenciada naquela época. O recurso sistemático de Isidoro na recorrência da linguagem eclesiástica, por vezes pautada nos excesso estilístico dos preceitos litúrgicos e sacramentais, buscava delinear a autoridade do rei como um artifício ao mesmo tempo de sua legitimidade em uma dupla via: a sagrada e a humana. De acordo com tal percepção isidoriana de poder e legitimidade real, ao rei preservava-se as prerrogativas do poder e autoridade, cadenciadas pelos seus deveres morais.

Do ponto de vista funcional, a teoria política elaborada por Isidoro de Sevilha e disposta em forma de cânone no IV Concílio de Toledo de 633, apresentou diversos matizes que foram por certo tributários da situação política vigente no Reino hispano-visigodo alguns anos antes, e que, sob o prisma de uma realidade absoluta, emergiu como um dispositivo apaziguador do contexto histórico-social corrente. A concepção apresentada por Barbero

(1992) segundo a qual a teoria política visigoda fora derivada exclusivamente da paternidade isidoriana e serviria como o modelo a ser seguido, por si só é insuficiente para explicar justamente os posicionamentos seguintes adotados pela Igreja e monarquia no que tange ao problema da sucessão monárquica logo após a morte de Isidoro em 636. Ademais, sublinhamos que tal teoria, quando lida cuidadosamente dentro de seu contexto, nos sugere que sua elaboração dependeu de outras questões não menos importantes, como a posição ocupada pelos *fidelis regis* na hierarquia social visigoda, questões cristológicas envolvendo Roma e o papado e mesmo das relações políticas do Reino visigodo com seus vizinhos, especialmente bizantinos e francos. Nesse sentido, sugerimos e defendemos o argumento de que a teoria política visigoda latente no século VII não fora uma criação exclusivamente derivada da pena de Isidoro de Sevilha, mas, sobretudo, que a teoria política foi composta ao longo do final do século VI, ganhando contornos mais nítidos na primeira metade do século VII com os padres visigodos até Bráulio e Taio de Zaragoza, advinda primordialmente da situação político-social produzida na Península Ibérica durante aquela época.

Desse modo, observamos que mais que propriamente observar as concepções isidorianas como elementos teóricos que amparassem a monarquia pelo respaldo da Igreja, o que se produziu foi, efetivamente, fruto de uma situação *ipso facto*, pelo que entendemos e definimos como uma *praxiologia política*. A teoria política isidoriana, portanto, nos parece, definitivamente, fruto de um estado momentâneo da grave situação política do Reino visigodo de Toledo que se apresentava desde o princípio do século VII. Ao elaborá-la Isidoro buscou de maneira profilática resolver um problema que há muito tempo embargava a estabilidade interna do Reino toledano. Todavia, sua fórmula política carregada de elementos doutrinários religiosos, ainda que insistentemente reafirmada nos Concílios posteriores, é o que em nossa ótica entendemos ser uma prova mais dessa insistente tentativa de prevenção de futuras investidas contra tal estabilidade do povo e Reino dos godos.

Fundamentalmente, este argumento parece se sustentar a partir de uma análise mais detida da atuação de Bráulio de Zaragoza, sucessor de Isidoro na competência dos problemas relativos à *Ecclesia* e o *Regnum* dos godos após a morte do bispo hispalense em 636. Nosso posicionamento ampara-se no próprio papel desempenhado por Bráulio junto ao clero visigodo e especialmente junto à política de Chindasvintho e, em parte, de Recesvintho. O *suggerendum* brauliano, conforme pudemos constatar, rompeu com a questão interposta pela chamada doutrina isidoriana ao sugerir que a monarquia visigoda deveria ser hereditária e não

eletiva<sup>542</sup>. Factualmente, deriva do pensamento brauliano a perspectiva de que a Igreja, assim como as demais instituições de conluio no cimo do poder dos godos, soubera adaptar-se às novas realidades vigentes. Tal feita justifica, por outro lado, nosso argumento de que a teoria política fora um elemento derivado da realidade corrente e não propriamente uma elaboração teórica de aplicação *a posteriori*.

À questão “Bráulio de Zaragoza rompe com o princípio da teoria isidoriana de poder e sucessão monárquica?” pode ser respondida afirmativamente na medida em que, ao lançar um olhar mais detido aos prolegômenos do contexto político entre Isidoro e Bráulio, verificam-se justamente elementos que nos induzem a acreditar que a concepção de poder e mesmo de legitimidade deste poder passava pelo crivo das necessidades políticas vigentes. Notadamente, o principal representante do pensamento após a morte de Bráulio foi justamente seu sucessor no episcopado de Zaragoza, o bispo Taio, cuja atuação, vida e obra nos ocupamos no terceiro capítulo de nossa tese.

Durante muitos anos a historiografia relegou uma posição inferior à Taio de Zaragoza no rol das figuras históricas que contribuíram para o desenvolvimento de um pensamento político-religioso na Hispania visigoda. A intervenção de Taio de Zaragoza dentro deste processo de edificação político-religiosa do Reino dos Godos, ou seja, na concepção da realeza cristã, sugere modificações e ajustes a um sistema anterior advindo, em linhas gerais, de uma ligação atávica dos godos com seu recente passado. Ao retomarmos aqui os escritos do bispo *caesaraugustano* observamos que seu papel foi determinante no que tange às questões políticas de seu tempo, fruto ainda de todo um processo que o antecedeu. A responsabilidade e o papel desempenhado por Taio, portanto, não deve ser minimizado ou imiscuído na sombra de nomes como Isidoro de Sevilha, Bráulio de Zaragoza ou os bispos toledanos de seu tempo, mas pelo contrário, devemos definitivamente admitir sua posição dentro do elenco de autores que contribuíram na edificação do *Regnum Gothorum* sem maiores ressalvas.

O século VII constitui um período crucial na planificação das instituições que, de forma tributária, conspiraram para a formação de um pensamento político e religioso na Hispania visigoda. A síntese de tal pensamento pode ser matizada na obra de Taio de Zaragoza, cujos aspectos mais relevantes encontram-se diluídos em suas cartas e principalmente em suas *Sentenças*. A partir de uma leitura de sua obra observamos que o exercício do poder político está frequentemente associado à ideia do rei como o representante

---

<sup>542</sup> Lembremos que a sugestão – *suggerendum* – de Bráulio de Zaragoza, Eutrópio e Celso foi acatada pelo monarca Chindasvintho ao associar seu filho Recesvintho ao trono dos godos em 649.



supremo da vontade divina, cujo papel deve ser compreendido na dupla via de condução das almas do seu reino: *o rei emerge como um verdadeiro pastor que conduz o seu rebanho* e também como auxiliar na salvação das almas<sup>543</sup>. Os reis visigodos cristãos eram tomados como o apanágio da construção terrestre do Reino de Deus.

Claro que nesta simbiose dos poderes, a recíproca tornava-se a condição necessária da legitimidade de tais ações. O rei reconhecia na Igreja e, conseqüentemente, em seus representantes, o vívido argumento de sua autoridade. Isto em parte justifica a crescente participação régia nos Concílios visigóticos, cujo papel de trocas mútuas e reconhecimento de prerrogativas de legitimidade lemos frequentemente nos *Tomus* régios ou nas (*Leges*) *Lex in Confirmatione Concilii*.

Esta condição do rei visigodo cristão nos levou a buscar uma melhor compreensão das formas como a chamada “teoria política visigoda” ao mesmo tempo comportava e ajustava duas diferentes perspectivas de poder político na reciprocidade entre a *potestas* e a *auctoritas*. Para tanto, era necessário ainda a compreensão do mecanismo não somente da escolha do monarca, mas, sobretudo, as formas de legitimação de seu poder perante a sociedade política do Reino e da Igreja. Isto colocava em voga fundamentalmente as relações desenvolvidas entre a *Ecclesia* e o *Regnum* desde a concepção da realeza como uma dádiva divina, ou seja, desde a acepção do cristianismo como a religião oficial do Reino dos godos a partir do III Concílio de Toledo de 589. Assim, compreendemos que a teorização sobre o poder impunha a necessidade da legitimidade deste mesmo poder. Objeto do nosso último capítulo, a *teoria política visigoda* e a *unção régia* – seu elemento legitimador – a partir da tese elaborada por Abilio Barbero, as quais se propôs a releitura a partir de nossas opções teóricas da *praxiologia política*.

Não que se pretenda negar ou mesmo diminuir o valor do trabalho de Barbero, aliás, encontramos-nos muito longe de tal avilte. Factualmente, à parte de algumas achegas no campo da história política e mesmo da história das ideias, – como sublinhamos – a teoria em questão não nos fornece os subsídios necessários para uma compreensão terminantemente clarificadora das proposições acerca da teoria política e das unções régias entre os visigodos antepostas por Barbero em sua tese. Este fato, e as suas circunstâncias nos induziu a entendermos ser necessária uma explanação partindo-se das fontes e do contexto posterior a Isidoro de Sevilha, o que nos forneceu a base para a apresentação de argumentos que iam, no

---

<sup>543</sup> *Tai. Caes. Sent. II, 32: De pastoribus animarum, quales in ecclesia eligi debeant.*

mais das vezes, contra algumas disposições e princípios geralmente aceites pela moderna historiografia.

Tais disposições, ao mesmo tempo, nos levaram a traduzir os matizes que conspiraram para a elaboração teórica no Reino hispano-visigodo tendo o cuidado de não afirmar muito além do que nos permitiam as premissas, ou com mais força com que estas mesmas premissas sugeriam, buscando traçar o perfil da realeza cristã a partir do que delas mesmas se podia traduzir. Outrossim, o problema da teoria política visigoda, fica expresso como um produto derivado do contexto político num processo de longa duração, e não deriva tão somente de um único pensamento disposto de forma canônica.

De nossa parte, acreditamos que a configuração dos fatores que conspiraram para a disposição de uma teoria política no Reino visigodo de Toledo foi muito além de Isidoro de Sevilha. Como afirmamos anteriormente, não desconsideramos, tampouco minimizamos a participação do bispo hispalense na constituição de tal processo. Pelo contrário, pensamos ser Isidoro o responsável, *de facto*, por dispor os problemas relativos à realeza e, sobretudo, inferir o papel primaz da Igreja nestes problemas. O ajustamento entre a *Ecclesia* e o *Regnum* tornar-se-ia o elemento principal de uma longa relação durante o período da Antiguidade Tardia e além, colocando-se como o fio condutor das próprias relações sociais do Reino visigodo na Península Ibérica.

Todavia, ainda que a disposição dos argumentos e mesmo a valoração dos elementos colocados pelo pensamento isidoriano sejam determinantes para a compreensão do contexto ou das circunstâncias em que isso tudo ocorreu, factualmente devemos pensá-lo além das perspectivas de sua própria época. Embora a teoria política isidoriana possa ser pensada como o produto de um momento específico, ainda dentro da difícil relação entre os grupos nobiliárquicos, com a aristocracia e a Igreja, devemos somá-la como uma tentativa mais no processo de equalização das possibilidades políticas de unidade do Reino visigodo. Finalmente, entendemos que a teoria política de Isidoro de Sevilha verte como fruto de um momento, devido às circunstâncias pretéritas, cujo objetivo foi apaziguar a animosidade belicosa dos “grandes do palácio” distribuídos em diferentes grupos cada qual galgando seu espaço. Minavam-se assim as tentativas de unidade política do *Regnum Gothorum*, abrindo-se o precedente para as investidas inimigas.

Quando, baseado nos vários critérios dos quais pudemos lançar mão, deparamo-nos com o problema da teoria política visigoda, entendendo-a já como um produto derivado em suas formas e elementos de contextos pretéritos específicos, fomos impingidos a pensar

justamente nas formas e argumentos que sustentavam tal teoria como sendo legítima diante da sociedade e do corpo político visigodo do século VII. Isto tudo, não obstante a uma dúvida sobre quando efetivamente se começou a aplicar tal teoria e sua valoração no sentido da legitimidade alcançada por ela diante traís grupos. Deste modo chegamos ao problema da unção régia.

É, pois, sobejamente reconhecida pela historiografia que a unção régia entre os visigodos foi uma das primeiras deste gênero a que se teve notícia entre os povos bárbaros sucessores da romanidade no Ocidente. De modo ainda mais pontual, a unção do rei Wamba realizada em 672 na *urbs* régia é o marco mais comumente aceite pelos estudiosos. A verdade, porém, é que num estudo mais cuidadoso das próprias fontes que apresentaram a unção de Wamba no último terço do século VII, deparamo-nos com uma notícia nos delegada pelo próprio Juliano de Toledo em sua *Historia Wambae Regis*, segundo a qual, a unção régia seguia um antigo costume – *ex more* – dos godos. Desse modo, evidentemente, o ritual da unção era um feito conhecido já na época de Wamba, do que deduzimos então que tal ritual deveria ter sido praticado antes de Wamba. A atribuição só poderá cobrir-se, portanto, de razão quando lançamos nosso olhar para a época imediatamente anterior ao seu reinado, ou seja, na época do governo de Recesvintho (653-672).

Era, pois, de se esperar que as fontes nos fornecessem algumas pistas. Assim, recorremos fortuitamente ao VIII Concílio de Toledo realizado durante o reinado de Recesvintho em 653 que, dentre outras deliberações institui efetivamente a forma de escolha do monarca, e toca, ainda que metaforicamente, no problema da unção régia. A autoridade real investia-se cada vez mais de preceitos cristãos, que por sua vez colocavam de maneira indelével os elementos necessários da legitimidade do poder do rei. Com efeito, a unção emergia como o lábaro constitutivo da noção de ‘soberania’ entre os visigodos. Ao tomar os preceitos da unção régia em paralelo com a unção sacramental (seguindo, portanto, o exemplo dos antigos reis de Israel), os padres visigodos, atribuíam à realeza o caráter sagrado do poder real. Assim, pois, a comparação não é improcedente, senão, pelo contrário, reforça nossas posições acerca do problema.

A natureza sagrada do poder real era tomada em forma de paralelismo não apenas pelo rito da infusão do óleo santo, mas, e diríamos, sobretudo, porque Davi representava também o modelo de monarca ideal, portanto, sendo aquele que deveria ser seguido. Destarte, buscamos a reconstrução deste rito segundo algumas fontes que, não obstante, parecem um tanto quanto descreditada pelos historiadores, possivelmente por sua difícil explanação no

contexto em que se propõe interpretá-las. Todavia, foram estas fontes, especialmente aquelas de caráter litúrgico, que nos propiciaram uma leitura acorde entre o tempo e o espaço em que se produziram.

A atribuição isidoriana da inspiração visigótica a cerimônia da unção não é de todo fora de nosso objeto. Contudo, devemos também considerar que ainda que o célebre cânone 75 do IV Concílio de Toledo não fala direta e explicitamente sobre a unção, mas pondera sobre o papel do monarca e a respectiva legitimidade de seu poder. O cânone 75 referia-se às admoestações contra a vida dos reis, recuperando a antiga fórmula do *Salmo 104*: “*nolite tangere Christos meos*”, o que não nos permite afirmar que o rei, na época de Isidoro de Sevilha fosse ungido. Tal recorrência, entendemos, encaminhava-se mais no sentido de afirmar que o rei visigodo era sagrado por sua função, dada pelo desígnio divino, e assim como Davi, era o escolhido do Senhor para a condução do seu povo e por isso mesmo *ninguém deveria tocar nele*. A unção significava a predileção divina pelo rei, sendo que, neste contexto, o vocábulo *Christos* (do grego “ungido”) investe-se de significação sacramental e não propriamente política, ainda que ambos os elementos sejam indissociáveis já naquele momento.

Finalmente, ao evocar a imagem de Davi como o modelo dos príncipes, o IV Concílio de Toledo afirmava a posição da inviolabilidade da pessoa do rei, rememorando ainda a negativa de Davi ao alçar-se contra Saul, considerado naquele momento o rei legítimo, o escolhido do Senhor. Um juramento (*sacramentum*) semelhante era tomado da nobreza e do povo em relação aos reis visigodos, pelo que se estabelecia a sacralidade da posição do rei diante o povo e a Igreja.

A realeza cristã na Hispania visigoda do século VII teve na aliança entre *Ecclesia* e o *Regnum* seu alimento e ao mesmo tempo sua paralisia. Na medida em que se buscava a unidade política do Reino através dos argumentos dispostos por essa união ficava cada vez mais patente a impossibilidade de se ajustar diferentes grupos e interesses. Os reis visigodos que detinham seu poder – *potestas* – delegado mormente por seus pares, recebiam a chancela da Igreja com o reconhecimento da sua autoridade – *auctoritas* –, ao passo que os colocava como o *primus inter pares* também limitava seu poder e autoridade. Talvez o melhor exemplo desta relação tão instável de poderes seja exatamente a criação de propostas teóricas e ideológicas tão opostas como as que defendiam ora a hereditariedade, ora a elegibilidade da autoridade real. Tais propostas vivificadas desde finais do século VI com a concepção da realeza cristã a partir de Leandro de Sevilha, e ao longo da sétima centúria com a paulatina, e

ininterrupta, regionalização dos poderes políticos que fragmentavam e minavam a proposta de unidade do poder por parte da realeza.

Sintomaticamente o resultado de tais relações de poder, aparentemente tão fortes em sua constituição, acabava sendo forçosamente conduzida por interesses estranhos e alijada de quaisquer possibilidades de unidade. A preocupação dos padres visigóticos durante o século VII na formação de um sistema de sucessão monárquica não se dava gratuitamente. Assim a célebre expressão de Isidoro de Sevilha – tomada por empréstimo do poeta romano Horácio com sensíveis nuances – de que *rex eris si recte facias: si non facias, non eris*<sup>544</sup> parece ganhar contornos mais nítidos na medida em que lançamos nosso olhar para aquele período: *ex nihilo nihil fit*.

---

<sup>544</sup>Isid. *Hisp. Etym.* IX, 3, 4.

## BIBLIOGRAFIA

## 1. Fontes

AGOSTINHO DE HIPONA. *De Ciuitate Dei*. Edição de MIGNE, J-P. Patrologia Latina, Vol.41. Paris: 1865.

ANÔNIMO. *Vidas dos Santos Padres de Mérida*. Edição de MAYA SÁNCHEZ, A. *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*. Corpus Christianorum. Series Latina. 96. Brepols: Tunholt, 1992.

ANÔNIMO DE CÓRDOBA. Edição de TAILHAN, J. *Anonyme de Cordue. Chronique rime des dernieres rois de Tolède et de la conquête d’Espagne par les Arabes*. Paris: 1885.

ANTIFONÁRIO VISIGÓTICO. Edição de BROU, L.; VIVES, J. *Antifonario Visigotico Mozarabe de la Catedral de Léon*. (Monumenta Hispaniae Sacra, Serie Liturgica, Vol.1). Barcelona-Madrid: CSIC, 1959.

APRÍNGIO DE BEJA. “Apringi Pacensis Episcopi Tractatus in Apocalypsin Fragmenta quae supersunt” In: *Variorum Auctorum commentaria minoria in Apocalypsin Iohannis*. Edição de GRAYSON, R. Turnhout: Brepols, 2003 (CCSL 107), pp.31-97.

\_\_\_\_\_. “Comentario al Apocalipsis”. Edição de DEL CAMPO HERNÁNDEZ, A. *Comentario al Apocalipsis de Apringio de Beja. Introducción, texto latino y traducción*. Estella: Verbo Divino, 1991, pp.63-132.

BÍBLIA SAGRADA. Petrópolis: Vozes, 2005.

BLÓSSIO EMÍLIO DRACÔNCIO. “Carmina Profana”. Edição de DÍAZ DE BUSTAMANTE, J. M. *Draconcio y sus Carmina Profana. Estudio biográfico, introducción y edición crítica*. Santiago de Compostela: Servicio de Publicaciones, 1978.

BRAULIO DE ZARAGOZA. “Epistolario”. In: MADOZ, J. *Epistolario de S. Braulio de Zaragoza. Edición crítica según el código 22 del Archivo Capitular de León. Com una introducción histórica y comentario*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1941, pp.69-206.

\_\_\_\_\_. *Vita Sancti Aemiliani*. Edição de L. Vázquez de Parga. Madrid: CSIC, 1943.

\_\_\_\_\_. “Letters”. Edição de BARLOW, C. *Iberian Fathers of the Church: Braulio of Saragossa. Fructuosus of Braga*. Washington: The Catholic University of America, 1969.

\_\_\_\_\_. *Renotatio librorum domini Isidori*. In: MARTÍN, J. C. *Scripta de vita Isidori Hispalensis episcopi: Braulionis Caesaraugustani episcopi Renotatio Librorum domini Isidori; Redempti clerici Hispalensis Obitus beatissimi Isidori Hispalensis episcopi; Vita Sancti Isidori ab auctore anonymo saeculis XI-XII exarata*. Corpus Christianorum Series Latina, 113B. Turnhout: Brepols, 2006, pp.199-207.

BREVIARIUM GOTHICUM. Edição de LORENZANA, F. *Patrologia Latina*, Vol.86. Paris: 1862.

CANELLAS LÓPEZ, A. *Diplomática hispano-visigoda*. Zaragoza: Instituto “Fernando El Católico”, 1979.

CONDE BULGAR. *Epistulae*. Edição de GIL, I. *Miscellanea Wisigothica*. Sevilha: Universidad de Sevilha, 1991, pp.30-43.

CORNÉLIO TÁCITO. *Histories and Annals*. Edição de MOORE, C. H. *Tacitus. Vol.3: Histories and Annals*. Cambridge – Massaschusetts – Londres: Harvard University Press, 1969.

\_\_\_\_\_. *Germania*. Edição de HUTTON, M. *tus. Vol.1. Agricola. Germania. Dialogos*. Cambridge – Massaschusetts – Londres: Harvard University Press, 1985.

CORPUS IURIS CIVILIS. *Novellae*. Edição de MOMMSEN, T. *Et all.* Berlim: Weidmann, 1892.

CRÔNICA ALBELDENSE. Edição de GIL FERNANDEZ, J.; MORALEJO, J. L.; RUIZ DE LA PEÑA, J. I. *Crónicas Asturianas*. Oviedo: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, 1985.

CRÔNICA DE ZARAGOZA. Edição de Mommsen, T. *Monumenta Germaniae Historica. Chronica Minora Saeculi IV. V. VI. VII.* Vol.2, Tomus XI, Berlim, 1894, pp.221-224.

CRÔNICA GOTHORUM. Edição de GONZÁLEZ MUÑOZ, F. *La chronica gothorum pseudo-isidoriana. Ms. Paris BN 6113. Edición crítica, traducción y estudio*. Noia: Toxosoutos, 2000.

CHRONICA ITALICA. Edição de Mommsen, T. *Monumenta Germaniae Historica. Chronica Minoria Saeculi IV, V, VI, VII.* Vol. I aa., Tomus IX. Berlim: 1892.

CRÔNICA MOZÁRABE DE 754. Edição de LÓPEZ PEREIRA, J. E. *Crónica Mozarabe de 754. Edición crítica y estudio*. Zaragoza: Anubar, 1980.

\_\_\_\_\_. Edição de LÓPEZ PEREIRA, J. E. *Continuatio Isidoriana Hispana. Crónica Mozárabe de 754*. Estudio, edición crítica y traducción. Léon: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro. Caja España de Inversiones. Archivo Histórico Diocesano, 2009.

CRÔNICA ROTENSE. Edição de GIL FERNÁNDEZ, J.; MORALEJO, J. L.; RUIZ DE LA PEÑA, J. *Crónicas Asturianas*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1985.

DÍAZ Y DÍAZ, M. C. *La vida de San Fructuoso de Braga*. Braga: Diário do Minho, 1974.

DUQUE PAULO. “(Incipit epistola Pavli perfidi, qui tyrannice rebellionem in Gallias fecit Wambani Principis Magni)”. Edição de HILLGARTH, J. N.; LEVISON, W.; BISCHOFF, B. *Sancti Ivliani Toletanae Sedis Episcopi. Opera (Pars I)*. Turnholti: Brepols, 1976.

EUGÊNIO II DE TOLEDO. “Carmina”. Edição de VOLLMER, F. *FL. Merobavdis reliqviae Blossi Aemilii Dracontii Carmina Evgenii Toletani Episcopi Carmina et Epistvlae*. Monumenta Germaniae Historica. Auctores Antiquissimi Vol.14. Berlim: 1905.

\_\_\_\_\_. *Opera Omnia*. Edição de ALBERTO, P. F. *Eugenii Toletani. Opera Omnia*. CC SL. (Vol.114). Turnholti: Brepols, 2005.

FÁBREGA GRAU, A. *Pasionario hispânico (siglos VII-XI).Estudio*. Tomo 1. MHS. Madrid-Barcelona: CSIC, 1953.

\_\_\_\_\_. *Pasionario hispânico (siglos VII-XI).Texto*. Tomo 2. MHS. Madrid-Barcelona: CSIC, 1955.

FORMULAE WISIGOTHICAE. Edição de GIL, I. *Miscellanea Wisigothica*.Sevilha: Universidad de Sevilha, 1991, pp.70-112.

FREDEGÁRIO.Chronica.Edição de WALLACE-HADRILL, J. M.*The fourth book of the Chronicle of Fredegar with its continuations*.New York: Thomas Nelson and Sons, 1960.

GIUSTO D’URGELL. *Explanatio in Cantica Canticorum.Un vescovo exegeta nel regno visigoto*.Cur. GUGLIELMETTI, R. E. Firenzi: Edizioni del Galluzzo, 2001.

GREGÓRIO DE TOURS. *Historia Francorum*.Edição de KRUSCH, B.; LEVISON, W. Monumenta Germaniae Historica. Scriptores Rerum Merovingicarum. T.I. *Gregorii Episcopi Turonensis Libri Historiarum X*. Hanover, 1951.

\_\_\_\_\_. *Liber de Gloria Confessorum*. In: Gregorii Turonensis Episcopi. *Opera Omnia*. Edição de MIGNE, J-P. Patrologiae Latinae Cursus Completus. Vol.71. Paris, 1849.

GREGÓRIO MAGNO. *Epistolae*. Edição de HARTMANN, L.Vol.2. *Gregorii I pape Registrum epistolarum*. Monumenta Germaniae Historica. Berlim: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1899.

\_\_\_\_\_. *Dialogues*. Vol.2. Edição de VOGÜE, A. Paris: Editions Du Cerf, 1980.

HORÁCIO. *Épitres*. Paris: Les Belles Lettres, 1955.

\_\_\_\_\_. *Satires*. Edição bilíngue latim-francês. Paris: Les Belles Lettres, 1932.

IDÁLIO DE BARCELONA. *Epistolae*. Edição de HILLGARTH, J. N.; LEVISON, W.; BISCHOFF, B. *Sancti Ivliani Toletanae Sedis Episcopi. Opera (Pars I)*. Turnholti: Brepols, 1976.

ILDEFONSO DE TOLEDO. *De Viris Illustribus*. Edição de CODOÑER MERINO, C. *El De Viris Illustribus de Ildefonso de Toledo. Estudio y edición crítica*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1972.

\_\_\_\_\_. “De Viris Illustribus”. Edição CODOÑER MERINO, C. ; YARZA URQUIOLA, V. *Ildefonsi Toletani Episcopi. De virginitate Sanctae Mariae. De cognitione baptismi. De*



*itinere deserti. De viris illustribus.* Corpus Christianorum. Series Latina, 114a. Turnhouti : Brepols, 2007, pp.485-616.

ISIDORO DE SEVILHA. *Historia Gothorum*. Edição de ALONSO RODRÍGUEZ, C. *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla. Estudio, edición crítica y traducción*. León: Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”. Archivo Historico Diocesano. Caja de Ahorros y Monte Piedad de León, 1975.

\_\_\_\_\_. *Etimologías*. Edição bilíngue latim-castellano de OROZ RETA, J; MARCOS CASQUERO, M. A. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, B.A.C., 2004.

\_\_\_\_\_. *De Viris Illustribus*. Edição de CODONER MERINO, C. *El De Viris illustribus de Isidoro de Sevilla. Estudio y Edición Crítica*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1964.

\_\_\_\_\_. *Sententiarum Libri Tres*. In: CAMPOS RUIZ, J. e ROCA MELIA, I. *San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso: Reglas monásticas de la España visigoda: los tres libros de las Sentencias*. Madrid: B.A.C., 1971.

\_\_\_\_\_. *Sententiae*. Edição de CAZIER, P. *Isidorvs Hispalensis Sententiae*. Corpus Christianorum. Series Latina vol.111. Turnhouti: Brepols, 1998.

\_\_\_\_\_. *Regula*. Edição de CAMPOS RIUZ, J.; ROCA MELIÁ, I. *San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso. Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las “Sentencias”*. Madrid: B.A.C., 1971.

\_\_\_\_\_. *Chronica*. Edição MARTÍN, J. C. *Isidorvs Hispalensis. Chronica*. Corpus Christianorum. Series Latina vol.112. Turnhouti: Brepols, 2003.

\_\_\_\_\_. *De Ecclesiasticis Officiis*. Edição de LAWSON, C. *Isidorvs Hispalensis. De Ecclesiasticis Officiis*. Corpus Christianorum. Series Latina vol.113. Turnhouti: Brepols, 1989.

JOÃO DE BÍCLARO. IOHANNIS ABBATIS BICLARENSIS. “Chronica”. In: Monumenta Germaniae Historica. *Chronica Minoria*. Saeculi IV.V.VI.VII. Vol.2. Berlim, 1894, pp.207-220.

\_\_\_\_\_. *Juan de Biclaro, obispo de Gerona. Su vida y su obra*. Introducción, texto crítico y comentarios por Julio Campos. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Enrique Flórez, 1960.

JOÃO DE SANTARÉM (BICLARENSE). *Crónica*. Lisboa: Edições Colibri, 2002.

JORDANES. *De origine actibusque Getarum*. Edição de SANCHEZ MARTÍN, J. M. *Jordanes. Origen y Gestas de los Godos*. Madrid: Cátedra, 2001.

JULIANO DE TOLEDO. *Historia Wambae Regis*. Edição de HILLGARTH, J. N.; LEVISON, W.; BISCHOFF, B. *Sancti Iuliani Toletanae Sedis Episcopi. Opera (Pars I)*. Turnhouti: Brepols, 1976.

JUVENAL. *Satires*. Edição bilíngue latim-francês. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

LATERCULUS REGNUM VISIGOTHORUM. Edição de MOMMSEN. T. Laterculus Regum Visigothorum. In: MOMMSEN, T. *Monumenta Germaniae Historica. Chronica Minoria Saeculi IV, V, VI, VII*. Vol. III aa., Tomus XIII. Berlin: 1898.

LEANDRO DE SEVILHA. *Pro Fidei Gothorum*. Edição de RODRÍGUEZ, F. *La Colección Canónica Hispana. Vol.5*, Madrid: CSIC, 1992.

\_\_\_\_\_. “De Institutione Virginum”. Edição de VEGA, A. C. *El “De Institutione Virginum” de San Leandro de Sevilla. Con diez capítulos y medio inéditos*. Scriptores Ecclesiastici Hispano-latini Veteris et Medii Aevi. El Escorial: Typis Augustinianis Monasterii Escorialensis, 1948.

\_\_\_\_\_. “De Institutione Virginum”. Edição de VELÁZQUEZ ARANAS, J. *De la instrucción de las vírgenes y desprecio del mundo*. Traducción, estudio y notas. Alcalá: Fundación Universitaria Española, 1979, pp.97-174.

\_\_\_\_\_. “Homelia in Laude Ecclesiae” In: MARTÍNEZ DÍEZ, G. e RODRÍGUEZ, F. *La Colección Canónica Hispana. Vol.5. Concilios Hispanos: segunda parte*. Madrid: CSIC, 1992, pp.148-159.

LEX THEUDI REGIS DE LITIUM EXPENSIS ET COMMODIS IUDICIUM ET EXECUTORUM INSERTA CODICI THEODOSIANO LIB. IV TIT. XVI. Edição de ZEUMER, K. In: *Monumenta Germaniae Historica. Leges. Vol.1*. Hannover-Leipzig, 1902 pp.467-469.

LEX VISIGOTHORUM. Edição de ZEUMER, K. In: *Monumenta Germaniae Historica. Leges. Vol.1*. Hannover-Leipzig, 1902.

LIBER COMMICUS. Edição de PEREZ DE URBEL, J.; RUYZ ZORILLA, A. G. *Liber Commicus*. Tomo 1. (Monumenta Hispaniae Sacra. Serie Liturgica: Vol.II). Madrid: CSIC, 1950.

\_\_\_\_\_. *Liber Commicus*. Tomo 2. (Monumenta Hispaniae Sacra. Serie Liturgica: Vol.II). Madrid: CSIC, 1955.

LIBER ORDINUM. Edição de FEROTIN, M. *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église Wisigothique et Mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*. Roma: Edizioni Liturgiche, 1996.

LICINIANO DE CARTAGENA. *Epistulae*. Edição de MADOZ, J. *Liciniano de Cartagena y sus cartas. Edición crítica y estudio histórico*. Madrid: Facultades de Teología y Filosofía del Colegio Máximo de Oña, 1948, pp.83-96.

MARTÍN, J. C. *Scripta de vita Isidori Hispalensis episcopi: Braulionis Caesaraugustani episcopi Renotatio Librorum domini Isidori; Redempti clerici Hispalensis Obitus beatissimi Isidori Hispalensis episcopi; Vita Sancti Isidori ab auctore anonymo saeculis XI-XII exarata*. Corpus Christianorum Series Latina, 113B. Turnhout: Brepols, 2006.

\_\_\_\_\_. “Une nouvelle édition critique de la *Vita Desiderii* de Sisebut accompagnée de quelques réflexions concernant la date des *Sententiae* et du *De uiris illustribus* d’Isidore de Séville” In: *Hagiographica*, 7, Firenze, 2000, pp.127-180.

MONUMENTA HISPANIAE SACRAE (Vol.5). *Concilios Hispanos: segunda parte*. Edición MARTÍNEZ DÍEZ, G.; RODRÍGUEZ, F. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Enrique Flórez, 1992.

PATÉRIO DE BRÉSCIA. “De expositione utriusque testamenti” In: MIGNE, J-P. *Patrologia Latina*. Vol. 79. Paris: 1849, col.683-916.

QUIRICO DE BARCELONA. *Quirici Episcopi Responsio ad Taionem Episcopum*. In: MIGNE, J-P. *Patrologia Latina*. Vol.80, col.729-730.

RECAREDO REI DOS GODOS. Epistola Recharedi Regis Gothorum ad Beatum Gregorium Romensem Directa. In: VIVES, J. (Ed.). *Concíllos visigóticos e hispano-romanos*. Barcelona-Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Enrique Flórez, 1963, pp.144-145.

RIESCO CHUECA, P. *Pasionario Hispánico: introducción, edición crítica y traducción*. Sevilla: Publicaciones Universidad de Sevilla, 1995.

RISCO, M. *España Sagrada*, Vol.30, Madrid, 1775.

RODRIGO JIMÉNEZ DE RADA. *Historia de los Hechos de España*. Introducción, traducción, notas e índices de Juan Fernández Valverde. Madrid: Alianza, 1989.

SISEBUTO DE TOLEDO. *Vita uel passio sancti Desiderii*. Edição de GIL, I. *Miscellanea Wisigothica*. Sevilha: Universidad de Sevilha, 1991.

\_\_\_\_\_. *Epistola ad Aduualaldum Regem*. “Sisebuti regis gotorum ad Aduualaldum regem langobardorum et Teodolindam eorum reginam pro fide Xpi per Totilanem directa”. In: GIL, I. *Miscellanea Wisigothica*. Sevilha: Universidad de Sevilha, 1991, pp.19-27.

TAIO DE ZARAGOZA. *Sententiarum Libri Quinque*. Edição de RISCO, M. *España Sagrada*. Vol.31. Madrid: 1776, pp.171-544.

\_\_\_\_\_. *Sententiarum Libri Quinque*. Edição de MIGNE, J-P. *Patrologia Latina*. Vol. 80, Paris: 1863, pp.727-990.

\_\_\_\_\_. *Praefatio ad Quiricum Barcinonensem Antistitem*. Edição de MIGNE, J-P. *Patrologia Latina*. Vol. 80, Paris: 1863, pp.727-730.

\_\_\_\_\_. *Epistola ad Eugenium Toletanum Episcopum*. Edição de MIGNE, J-P. *Patrologia Latina*. Vol. 80, Paris: 1863, pp.724-728.

TEODOMIRO DE ORIOLA. Pacto com Abd al Azîz ibn Mûsâ ibn Nusaîr. Edição de LLOBREGAT CONESA, E. A. *Teodomiro de Oriola. Su vida y su obra*. Alicante: Publicaciones de la Caja de Ahorros Provincial, 1973.

TEODORETO DE CIRO. *Historia de los monjes de Siria*. Edição de Ramón TEJA. Madrid: Editorial Trotta, 2008.

THEODORO DE MOPSUESTIA. *Scripta vel scriptorum Fragmenta quae supersunt*. Edição de MIGNE, J-P. *Patrologia Graeca*. Vol.66. Paris: 1864.

\_\_\_\_\_. *Expositio in Psalmos Iuliano Aeclanensi interprete*. Edição de Lucas De Coninck. Corpus Christianorum. Series Latina. Turnhout: Brepols, 1977.

VALÉRIO DO BIERZO. *Dicta Beati Valeri ad Beatvm Donadevm Scripta* (Narrações de Valério dirigidas a Donadeo). Edição de DÍAZ Y DÍAZ, M. C. *Valerio Del Berzo. Su persona, su obra*. Léon: /caja de España de Inversionsy Archivo Histórico Diocesano de Léon, 2006, pp.200-209.

VEGA, A.C. *España Sagrada*, Vol.56, Madrid: Real Academia de la Historia, 1957.

VIRGÍLIO. *Eneida*. Edição bilíngue latim-inglês de FAIRCLOUGH, H. R. VIRGIL. *Aeneid. Books 7-12. Appendix Vergiliana*. Cambridge – Massachussetts – Londres: Harvard University Press, 2000.

VITAS SANCTORVM PATRV M EMERETENSIVM. Edição de MAYA SÁNCHEZ, A. *Vitas Sanctorvm Patrv M Emeretensivm*. Corpus Christianorum. Series Latina. 96. Brepols: Tunholt, 1992.

VIVES, J. *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1969.

## 2. Obras de consulta

ABADAL, R. *Del Reino de Tolosa al Reino de Toledo. Discurso leído el día 27 de noviembre de 1960*. Madrid: RAH, 1960.

ALBERTO, P. F. “Formas de circulación de versos visigóticos en la escuela carolingia” In: *Voces*, n.21, Salamanca, 2010, pp.13-24.

\_\_\_\_\_. “Poesía Visigótica en la escuela medieval: florilegios, glosarios y escolios carolingios” In: *Voces*, n.19, Salamanca, 2008, pp.13-27.

\_\_\_\_\_. “Eugenius Toletanus Archiepiscopus”, in *La trasmissione dei testi latini del Medioevo – Medieval Latin Texts and their Transmission. TE.TRA. I*, cur. P. Chiesa – L. Castaldi (Millennio medievale. Strumenti e studi, N.S. 8), Firenze, 2004, p. 97-117.

ALDAMA, J. A. Indicaciones sobre la cronología de las obras de San Isidoro. In: *Miscellanea Isidoriana. Homenaje a San Isidoro de Sevilla en el XIII aniversario de su muerte*, 636-4 de abril – 1936. Roma: 1936.

ALMEIDA MATOS, A. *Hinos do temporal hispânico até à invasão muçulmana*. Estudo crítico-literário. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1977.

ALVARADO PLANAS, J. *El problema del germanismo en el derecho español*. Siglos V-XI. Madrid: Marcial Pons, 1997.

AMARAL, R. *Hagiografia e vida monástica: o eremitismo como ideal monástico na Vita Fructuosi*. São Paulo: UNESP, 2008.

ANDRES SANZ, M. A. "Apringio". In: CODOÑER, C. (Org.). *La Hispania Visigótica y Mozárabe: dos épocas en su literatura*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2010, pp.49-53.

ARQUILLIÈRE, H.-X. *L'augustinisme politique: essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*. Paris: Vrin, 1955.

ARRIZABALAGA, J. M. *Ley, Jurisprudencia y Derecho en la Hispania Romana y Visigoda*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 1995.

AUERBACH, E. *Literatursprache und publikum in der lateinichen Spätantike und im Mittelalter*. Bern: Franke Verlag, 1958.

\_\_\_\_\_. *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 1965.

AYUSO MARAZUELA, T. *La vetus latina hispana*. Madrid: CSIC, 1953.

BANGO TORVISO, I. G. "Hunctus rex. El imaginario de la unción de los reyes en la España de los siglos VI al XI" In: QUESADA SANZ, F. (Coord.). *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología. Homenaje al Profesor Manuel Bendala Galán*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2011/2012, pp.749-766.

BARBERO, A.; "El pensamiento político visigodo y las primeras unciones regias en la Europa Medieval" In: *La sociedad visigoda y su entorno histórico*. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, 1992.

BARBERO, A.; VIGIL, M. *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*. Barcelona: Crítica, 1978.

\_\_\_\_\_. *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*. Barcelona: Ariel, 1984.

\_\_\_\_\_. "El pensamiento político visigodo y las primeras unciones regias en la Europa Medieval" In: *Hispania. Revista Española de Historia*. Vol.30. Madrid: CSIC, 1970, pp.245-326.

BARRAL I ALTET, X. *La circulation des monnaies suèves et visigothiques*. Munique: Artemis Verlag, 1976.

BARROSO CABRERA, R.; CARROBLES, J.; MORÍN, J. *Toledo y su provincia en época visigoda*. Toledo: Diputación Provincial de Toledo, 2010; CARROBLES SANTOS, J. "Toledo 285-546. Los orígenes de la capitalidad visigoda" In: CARROBLES SANTOS, J. *et all. Regia Sedes Toletana. La topografía de la ciudad de Toledo en la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*.Diputación Provincial de Toledo, 2007, pp.43-92.

BARROSO CABRERA, R. *et all.* "La articulación del territorio toledano entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media (ss. IV al VIII d.C.)" In: CABALLERO ZOREDA, L.; MATEOS CRUZ, P.; CORDERO RUIZ, T. (Eds.). *Visigodos y Omeyas. El territorio*. Madrid / Mérida: CSIC / Instituto de Arqueología de Mérida, 2012, pp.263-304.

BELTRÁN, P. "Iudila y Sunifredo, reyes visigodos" In: *Ampurias. Revista de Arqueología, Prehistoria y Etnografía*. Barcelona: Museu D'Arqueología de Catalunya, 1941.

BELTRÁN TORREIRA, F. M. "El concepto de barbarie en la Hispania visigoda" In: GONZÁLEZ BLANCO, A. *Los Visigodos, historia y civilización: actas de la Semana Internacional de Estudios Visigóticos*. Madrid - Toledo - Alcalá de Henares, 21-25 octubre de 1985.Murcia: Fundación Pastor de Estudios Clásicos, 1986, pp.53-60.

BISHOP, E. "Spanish symptoms". In: *Journal of Theological Studies*.Vol.8, 1906, pp.278-294.

BLAISE. A. *Dictionaire Latin-Français des Auteurs du Moyen Age*.Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis. *Lexicon Latinitatis Medii Aevi (praesertim ad res investigandas pertinens)*.Turnholti: Brepols. 1994.

BRONISCH, A. P. "El concepto de España en la historiografía visigoda y asturiana". In: *Norba. Revista de Historia*. Vol. 19. Extremadura: Universidad de Extremadura, 2006, pp.9-42.

BROWN, P. *The cult of the saints.Its rise and function in Late Christianity*.Chicago: Chicago University Press, 1981.

\_\_\_\_\_. *Society and the holy in Late Antiquity*. California: California University Press, 1989.

\_\_\_\_\_. *Authority and the sacred. Aspects of the Christianization of the Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. *The world of Late Antiquity*. New York: Norton, 1971.

\_\_\_\_\_. *The making of late antiquity*. Cambridge-Massachussets-Londres: Harvard University Press, 1993.

CARRIÉ, J-M. *L'empire Romain en mutation. Des Sévères à Constantin (192-337)*. Paris: Seuil, 1999.

CASTELLANOS, S. *La hagiografía visigoda. Dominio social y proyección cultural*. Logroño: Universidad de la Rioja, 2004.

CASTILLO MALDONADO, P. “La muerte de Isidoro de Sevilla: apuntes de crítica histórico-hagiográficas” In: *Revista Habis*, nº32, 2001, pp.577-596.

CASTRO CARIDAD, E. M. “Aspectos literarios y jurídicos en las “Leges Wisigothorum” In: *Minerva: Revista de Filología Clásica*. Valladolid: Universidad de Valladolid, no.13, 1999, pp.127-139.

CAZIER, P. *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne Catholique*. Paris, Beauchesne, 1994.

CLAUDE, D. *Adel, kirche und königtum in Westgotenreich*. Sigmaringen, 1971.

\_\_\_\_\_. “Remarks about relations between Visigoths and Hispano-Romans in seventh century”. In: POHL, W. (ed.). *Strategies of distinction: the construction of the ethnic communities (300-800)*. Leiden – New York – Köln: Brill Academic Publisher, 1998, pp.117-130.

COLLIVA, P. “Monarquia”. In: BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N. PASQUINO, G. *Dicionário de política*. Vol.2. Brasília: UnB, 2004, pp.776-780.

COLLINS, R. *La conquista árabe 710-797*. Barcelona: Crítica, 1991.

\_\_\_\_\_. *La España Visigoda: 409-711*. Barcelona: Crítica, 2005.

CORSI, P. “La politica italiana di Costante II em Bisanzio” In: *Settimane di Studio Sull'Alto Medio Evo*, 34, Spoleto: 1988, pp.751-796.

CREMONEZE, C. *O poder régio na Hispania visigoda: usurpação, tirania e legitimação (550-633)*. Curitiba: UFPR, 2004.

DAMIL DINIZ, R. C. *Da consolidação do Regnum à elaboração da Gens Gothorum: um estudo comparado dos discursos historiográficos de João de Bicláro e Isidoro de Sevilha*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2013.

DANNENBAUER, H. *Die Entstehung Europas. Von der Spätantike zum Mittelalter. Zweiter Band: Die Anfänge der abendländischen Welt*. Stuttgart: Kohlhammer, 1962.

DAVALILLO LARREA, J. L. *Atlas Histórico de España y Portugal. Desde el Paleolítico hasta el siglo XX*. Madrid: Síntesis, 1999.

DÍAZ DE BUSTAMANTE, J. M. “Taio Cesaraugustanus Ep.” In: CHIESA, P.; CASTALDI, L. *La trasmissione dei testi latini del Medioevo. Mediaeval latin texts and their transmission*. TE. TRA.2. Firenze: Sismel – Edizioni Galluzzo, 2005, pp.520-525.

DÍAZ MARTÍNEZ, P.C. “Rey y poder en la monarquía visigoda” In: *Iberia*, 1, Logroño, 1998, pp.175-196.

\_\_\_\_\_. *El Reino Suevo (411-585)*. Madrid: Akal, 2001.

\_\_\_\_\_. “Visigothic Political Institutions”. In: HEATHER, P. (Ed.). *The Visigoths from the migration period to the seventh century. An ethnographic perspective*. Woodbridge: Boydell Press, 1999.

\_\_\_\_\_. *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*. Salamanca: Ediciones USAL, 1987.

DÍAZ MARTÍNEZ, P. C. *et all. Hispania Tardoantigua y Visigoda*. Madrid: Istmo, 2007

DÍAZ Y DÍAZ, M. C. “La leyenda *Regi a Deo Vita* de una moneda de Ermenegildo” In: *Analecta Sacra Tarraconensia*. Revista de Ciències-Històricoecclesiàstiques. Vol.31. Barcelona: Fundació Balmesiana, 1958.

\_\_\_\_\_. *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*. Barcelona: Albir, 1976.

\_\_\_\_\_. “Problemas culturales en la Hispania tardorromana y visigoda” In: *De la Antigüedad al Medioevo. Siglo IV-VIII. III Congreso de Estudios Medievales*. Ávila: Fundación Sánchez Albornoz, 1993, pp.7-32.

\_\_\_\_\_. “Cultura literaria en la Península en época visigótica”. In: VELÁZQUEZ SORIANO, I. e SANTONJA GÓMEZ, M. (Eds.). *En la Pizarra. Los últimos hispanorromanos de la Meseta. Exposición 13-29*. Burgos: Instituto de la Lengua Castellano y Leonés, 2005.

\_\_\_\_\_. La cultura medieval y los mecanismos de producción literaria. In: VII Semana de Estudios Medievales de Nájera. Instituto de Estudios Riojanos, 1997, pp.281-296.

\_\_\_\_\_. *Libros y librerías en la Rioja Altomedieval*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1979.

\_\_\_\_\_. “La circulation des manuscrits dans la Péninsule Ibérique du VIII<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle” In: *Cahiers de Civilization Médiévale*, 12, pp.219-392.

\_\_\_\_\_. *Vie chrétienne et culture dans l'Espagne du VII<sup>e</sup> au Xe siècles*. Hampshire: Ashgate Publishing, 1992.

\_\_\_\_\_. “El corpus de códices visigóticos”. In: *Boletín Millares Carlo*, n<sup>o</sup>13, 1994, pp.21-38.

\_\_\_\_\_. *Manuscritos Visigóticos del Sur de la Península. Ensayo de distribución regional*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1995.

\_\_\_\_\_. *Códices visigóticos en la monarquía leonesa*. León: Centro de Estudios “San Isidoro”. Caja de Ahorros y Monte de Piedad. Archivo Histórico Diocesano, 1983.

\_\_\_\_\_. “Prólogo” In: JOVER ZAMORA, J. M. *Historia de España. Menéndez Pidal. Vol.3. Las invasiones. Las sociedades. La Iglesia*. Madrid: Espasa-Calpe, 2001, pp.2-55.

DIESNER, H-J. *Kirche und Staat im spätrömischen Reich*. Berlín: Evangelische Verlagsanstalt, 1964.



\_\_\_\_\_. *Isidor Von Sevilla und das westgotische Spanien*. Berlim: Abhandlungen d. Sächs. Akademie d. Wiss.Z..1977.

\_\_\_\_\_. *Politik und Ideologie im Westgotenreich von Toledo. Chindasvind*. Berlim: Akademie-Verlag, 1979.

DIEHL, C. *L'Afrique byzantine. Histoire de la domination byzantine en Afrique (533-709)*. Paris: Ernest Leroux, 1896.

DOMÍNGUEZ DEL VAL, U. *Leandro de Sevilla y la lucha contra el arrianismo*. Madrid: Editora Nacional, 1981.

\_\_\_\_\_. *Historia de la antigua literatura latina hispano-cristiana*. Vol.3. Madrid: Fundación Universitaria Española. Corpus Patristicum Hispano, 1998.

\_\_\_\_\_. *Historia de la Antigua literatura latina hispano-cristiana*. Vol.4. Madrid: Fundación Universitaria Española. Corpus Patristicum Hispano, 1999.

D'ORS, A. "La territorialidad del derecho de los visigodos" In: ORLANDIS, J.; VISMARA, G. et all. *Estudios Visigóticos I*. Roma-Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, (Delegación de Roma), 1956, pp.91-124.

\_\_\_\_\_. *El código de Eurico. Edición, palingenesis, índices*. Estudios Visigóticos 2. Roma-Madrid: CSIC, 1960.

DUMÉZIL, B.; ROUCHE, M. (dir.). *Le Bréviaire d'Alaric. Aux origines du Code civil*. Paris: PUPS, 2008.

DVORNIK, F. *Byzance et la primauté romaine*. Paris: Éditions du Cerf, 1964.

ESTEVEZ, G. M. F. *O espelho de Sisebuto: religiosidade e monarquia na Vita Desiderii*. São Paulo: UNESP, 2011.

FELDMAN, S. A. *perspectivas da unidade político-religiosa no reino hispano-visigodo de Toledo: as obras de Isidoro de Sevilha e a questão judaica*. Curitiba: UFPR, 2004.

FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, C., GÓMEZ PALLÁRES, J. Hermenegildo ¿Para siempre en Sevilla? Una nueva interpretación de IHC, n.76=ILCV, n.50. Málaga, 2000.

FERNÁNDEZ POUSA, R. "Los manuscritos visigóticos de la Biblioteca Nacional de Madrid" In: *Verdad y Vida*, n.º3, Madrid: Franciscanos Españoles Editores, 1945, pp.376-423.

FERNÁNDEZ VALVERDE, J. "De Laude et Deploratione Spaniae. (Estructura y fuentes literarias)". In: *Los visigodos historia y civilización. Antigüedad y Cristianismo*. Murcia: Universidad de Murcia, 1986

FÉROTIN M. *Apringius de Beja. Son commentaire de l'Apocalypse écrit sous Theudis, Roi des Wisigoths (531-548)*. Paris: Picard, 1900.

FICHTENENAU, H. *Arenga. Spätantike und Mittelalter im Spiegel von Urkundenformeln*. Graz-Köln: Verlag Hermann Böhlaus Nachf, 1957.

FITA, F. “El papa Honorio I y Braulio de Zaragoza” In: *La Ciudad de Dios*, no.6, 1871.

FONTAINE, J. “Conversion et culture chez les wisigoths d’Espagne” In: *La conversione al Cristianesimo nell’Europa dell’Alto Medioevo. XIV Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo*, Spoleto, 1967.

\_\_\_\_\_. “King Sisebut’s Vita Desiderii and the political function of visigothic hagiography” In: JAMES, E. *Visigothic Spain: new approaches*. Oxford: Claredon Press, 1980, pp.93-129.

\_\_\_\_\_. *Isidore de Séville. Traité de la nature, suivi de l’Épître en vers du roi Sisebut à Isidore*. Bordeaux: Féret et Fils, 1960.

\_\_\_\_\_. *Isidore de Séville et la culture classique dans l’Espagne visigothique*. Paris: Études Agustiniennes, 1959 (3 vol.).

\_\_\_\_\_. “Les trois voies des formes poétiques au VII<sup>e</sup> siècle latin” In: FONTAINE, J. ; HILLGARTH, J. N. *Le septième siècle. Changements et continuités*. London : The Warburg Institute, 1992, pp.1-18.

FRANCISCO OLMOS, J. M. “El Morbo Gothico. La moneda como fuente de estudio de la sucesión al trono en la monarquía visigoda”, In: *VIII Jornadas Científicas sobre Documentación de la Hispania Altomedieval* (siglos VI-X). Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2009, pp.119-172.

FRIGHETTO, R. *Antiguidade Tardia. Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformações (séculos II-VIII)*. Curitiba: Juruá, 2012.

\_\_\_\_\_. *Cultura e poder na Antiguidade Tardia Ocidental*. Curitiba: Juruá, 2000

\_\_\_\_\_. “Infidelidade e Barbárie na Hispania visigoda” In: *Gerión*, Vol.20, n1, 2002, pp.491-509.

\_\_\_\_\_. “De la barbarica gens hacia la christiana ciuilitas: la concepción de regnum según el pensamiento político de Isidoro de Sevilla (siglo VII)”. In: *Anuario del Centro de Estudios Históricos Profesor Carlos S. A. Segreti*, v. 07, 2008, pp.203-220.

\_\_\_\_\_. “Tutaque sit inter inprobos innocentia: aspectos teóricos e prácticos sobre os limites da autoridade régia no reino hispano-visigodo de Toledo segundo as fontes jurídicas e conciliares do reinado de Chintila (636-640)” In: *Scripta Mediaevalia*, Mendoza, v. 1, p. 117-139, 2008.

\_\_\_\_\_. “Aspectos da teoria política isidoriana: o cânone 75 do IV Concílio de Toledo e a constituição monárquica do Reino Visigodo de Toledo”. In: FRIGHETTO, R.; FERNANDES, F. R. *Cultura e poder na Península Ibérica*. Curitiba: Juruá, 2001, pp.73-91.

\_\_\_\_\_. “Da teoria à prática política: o exercício do poder na Antiguidade Tardia” In: *Revista Hélikon*. Curitiba, v.2, n.2, 2<sup>o</sup>. Sem. 2014, pp.16-36.

\_\_\_\_\_. “Legitimidade e poder da realeza hispano-visigoda segundo a *Historia Wambae* de Juliano de Toledo (segunda metade do século VII)” In: *Revista Espaço Plural*. nº30, 2014, pp.89-116.

\_\_\_\_\_. “*In eandem felicem Spaniam, Regnum efferum conlocant*: la motivaciones de la fragmentación política del Reino Hispano-visigodo de Toledo (siglo VIII). ” In: *Temas Medievales*. Buenos Aires, n.19, 2011, pp.137-164.

\_\_\_\_\_. “Considerações sobre o conceito de *Gens* e a sua relação com a ideia de identidade nobiliárquica no pensamento de Isidoro de Sevilha (Século VII)” In: *Revista Imago Temporis. Medium Aevum*.n.6, Lérida, 2012, pp.420-439.

\_\_\_\_\_. “Um exemplo de *gens* na Hispania Visigoda: Frutuoso de Braga e sua *origo preclara* (século VII)” In: *Revista Diálogos Mediterrânicos*, n.7, Dez. 2014, pp.28-51.

GALÁN SÁNCHEZ, P. J. *El género historiográfico de la «Chronica». Las crónicas hispanas de época visigoda*. Anuario de Estudios Filológicos (Anejo 12).Cáceres: Universidad de Extremadura, 1994.

GALLEGO BLANCO, E. “Los Concilios de Toledo y la sucesión al trono visigodo” In: *Anuario de Historia del Derecho Español*, AHDE, vol.44, Madrid: 1974, pp.727-739.

GARCÍA DE LA FUENTE, O. “Leovigildo, Hermenegildo, Recaredo y Leandro en los “Dialogi” de Gregorio Magno” In: *XIV Centenario. Concilio III de Toledo 589-1989*. Toledo: Caja Toledo, 1991, pp.393-402.

GARCÍA GALLO, A. *Historia del derecho español*. Madrid: Instituto de Estudios Jurídicos, 1941.

\_\_\_\_\_. “Nacionalidad y territorialidad del Derecho en la época visigoda” In: *Anuario de Historia del Derecho Español*.AHDE, 13, Madrid, (1936-1941), pp.168-264.

\_\_\_\_\_. “La territorialidad de la legislación visigoda: respuesta al prof. Mêrea” In: *Anuario de Historia del Derecho Español*.AHDE, 14, Madrid, 1943, pp.593-609.

\_\_\_\_\_. “Consideraciones críticas de los estudios sobre la legislación y las costumbres visigodas” In: *Anuario de Historia del Derecho Español*.AHDE, 44, Madrid, 1974, pp.168-264.

GARCÍA LÓPEZ, Y. *Estudios críticos y literarios de la “Lex Visigothorum”*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, 1996.

GARCIA MORENO, L. A. *Leovigildo. Unidad y diversidad de un reinado*.Madrid: Real Academia de la Historia, 2008.

\_\_\_\_\_. *Historia de España Visigoda*. Madrid: Catedra, 2008.

\_\_\_\_\_. *Prosopografía del Reino visigodo Español*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1974.

\_\_\_\_\_. “Teudemiro de Orihuela y la invasión islámica” In: *Mundos Medievales. Espacios, sociedades y poder: homenaje al profesor José Ángel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre*. Cantabria: Universidad de Cantabria, 2012, pp.529-544.

\_\_\_\_\_. “*Urbs cunctarum gentium victrix gothicis triumphis victa*. Roma y el Reino Visigodo”. In: *Roma fra Oriente e Occidente. XLIX Settimane di Studio Del Centro Italiano di Studi Sull’Alto Medioevo*. Spoleto, 2002, pp.239-322.

\_\_\_\_\_. “Una desconocida embajada de Quindasvinto al África Bizantina” In: *Boletín de la Real Academia de la Historia*. Tomo 206. Cuaderno III, 2009, pp.445-464.

\_\_\_\_\_. “Etnia Goda y Iglesia Hispana” In: *Hispania Sacra*. n.54, Madrid: CSIC, 2002, pp.415-442.

\_\_\_\_\_. “Estudios sobre la organización administrativa del Reino visigodo de Toledo” In: *Anuario de Historia del Derecho Español*. AHDE, 44, Madrid, (1974), pp.5-155.

\_\_\_\_\_. “Dos capitulos sobre la administração y fiscalidad del Reino de Toledo” In: *De la Antigüedad al Medioevo (Siglos IV-VIII).III Congreso de Estudios Medievales*. Ávila: Fundación Sánchez Albornoz, 1993, pp.291-314.

\_\_\_\_\_. “La invasión del 409 en España: nuevas perspectivas desde el punto de vista de los germanos” In: DEL CASTILLO, A. *Ejército y sociedad: cinco estudios sobre el mundo antiguo*. León: Universidad de León, 1986, pp.63-86.

\_\_\_\_\_. “Las invasiones y la época Visigoda. Reinos y Condados Cristianos” In: *Idem; SAYAS ABENCOCHEA, J. J. Romanismo y Germanismo.El despertar de los pueblos hispánicos*. Vol.2 (Coleção dirigida por Manuel Tuñón de Lara). Barcelona: Labor, 1986, pp.244-478.

\_\_\_\_\_. “Disenso religioso y hegemonia política” In: *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones. Cuadernos*. nº2. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1999, pp.47-64.

\_\_\_\_\_. “Les relations entre l’Église des Gaules et l’Église d’Espagne du Ve au VIIe siècles. Entre suspicion et méfiance” In: *Revue d’Histoire de l’Église en France*. Paris : C.N.R.S., T.90, no.224, 2004, pp.19-54.

\_\_\_\_\_. *La construcción de Europa (siglos V-VIII)*. Madrid: Editorial Síntesis, 2010.

\_\_\_\_\_. Sobre un nuevo ejemplar del Laterculus Regum Visigothorum.In:*Analecta Sacra Tarraconensia, Revista de Ciencias histórico eclesiásticas*. Vol. 47, Barcelona, 1975, pp. 8-19.

GARCIA TURZA, C. (Ed.). *Los manuscritos visigóticos: estudio paleográfico y codicológico. Vol.I: Códices Riojanos datados*. La Rioja: Fundación San Millán de la Cogolla, 2002.

GARCÍA Y GARCÍA, A. “De las escuelas visigóticas a las escuelas bajomedievales: punto de vista histórico-jurídico” In: IGLESIA DUARTE, J. I. (Coord.) *La enseñanza de la Edad Media: X Semana de Estudios Medievales de Nájera*.Nájera: 2000, pp.39-60.

\_\_\_\_\_. “El juramento de fidelidad en los Concilios visigóticos” In: GONZÁLEZ RUIZ, R. *Innovación y continuidad en la España Visigótica*. Toledo: Instituto de Estudios visigótico-mozárabes de San Eugenio, 1981, pp.105-123.

GIARDINA, A. “*Esplosione di Tardoantico*”. In: *Studi Storici*. Vol.40, 1999, pp.157-180.

GIBERT, R. “El Reino visigodo y el particularismo español” In: VISMARA, G. *et all. Estudios Visigóticos I*. Roma-Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1956, pp.15-47.

GILLET, A. *On Barbarians identity. Critical approaches to ethnicity in the Early Middle Ages*. Turnholti: Brepols, 2002.

GOBRY, I. *Vocabulário grego da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GODOY, C.; VILELLA, J. “De la fides gothica a la ortodoxia nicena: inicio de la teología política visigótica” In: GONZÁLEZ BLANCO, A. *Los Visigodos, historia y civilización: actas de la Semana Internacional de Estudios Visigóticos*. Madrid - Toledo - Alcalá de Henares, 21-25 octubre de 1985. Murcia: Fundación Pastor de Estudios Clásicos, 1986, pp.117-144.

GREIN, E. *De Confugientibus ad Hostes: um estudo sobre a infidelidade, usurpação e a tirania na Hispania Visigoda*. Dissertação de Mestrado. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2009.

\_\_\_\_\_. “Isidoro de Sevilla y los fundamentos de la realeza cristiana en la Hispania Visigoda (siglo VII)” In: *Revista Miscelánea Medieval Murciana*. Vol.34. Murcia: Universidad de Murcia, 2010, pp.23-32.

GUIANCE, A. “*Rex Perditionis*: la caracterización de la tiranía en la época visigoda” In: *Cuadernos de Historia de España*, CHE, 77, Buenos Aires, 2001-2002, pp.29-39.

\_\_\_\_\_. “Dormivit beatus Isidorus: variaciones hagiográficas en torno a la muerte de Isidoro de Sevilla” In: *Edad Media: Revista de Historia: Dossie monografico dedicado a muerte y más allá*. nº6, 2003-2004, pp.33-59.

HEATHER, P. *The Fall of the Roman Empire: A New History of Rome and the Barbarians*. Oxford University Press, 2005.

\_\_\_\_\_. “The kingdoms of the Goths” In: *The Goths*. Oxford: Blackwell, 1998, pp.179-215.

HERRIN, J. *The formation of Christendom*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

HIDALGO DE LA VEGA, M. J. *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio Romano*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1995.

HILLGARTH, J. N. “La conversión de los visigodos. Notas críticas”. In: *Analecta Sacra Tarraconensia*. Revista de Ciències-Històricoeclésiàstiques. Vol.34. Barcelona: Fundació Balmesiana, 1961.

HOLLINGSWORTH, P. A. *The Oxford Dictionary of Byzantium*. New York: Oxford University Press, 1991.

IGLESIAS FERREIRÓS, A. “Notas en torno a la sucesión al trono en el reino visigodo” In: *Anuario de Historia del Derecho Español*, vol.40, Madrid: 1970, pp.653-682.

IRANZO ABELLÁN, S. “Recaredo I”. In: CODOÑER, C. (Org.). *La Hispania Visigótica y Mozárabe: dos épocas en su literatura*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2010, pp.86-87.

\_\_\_\_\_. “Eugenio II de Toledo”. In: CODOÑER, C. (Org.). *La Hispania Visigótica y Mozárabe: dos épocas en su literatura*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2010, pp.110-118.

\_\_\_\_\_. “La epistolografía hispana de época visigótica” In: BORRELL VIDAL, E.; FERRERES PÉREZ, L. *Artes ad Humanitatem*. Vol.2. Barcelona: Sociedad Española de Estudios Clásicos, 2010, pp.87-96.

\_\_\_\_\_. *Estudios sobre la epistolografía visigótica*. Tese (inédita). Barcelona: Universitat de Barcelona, 2011.

\_\_\_\_\_. “Quirico de Barcelona” In: CODOÑER, C. (Org.). *La Hispania Visigótica y Mozárabe: dos épocas en su literatura*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2010, pp.181-183.

\_\_\_\_\_. “Idalio de Barcelona” In: CODOÑER, C. (Org.). *La Hispania Visigótica y Mozárabe: dos épocas en su literatura*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2010, pp.128-129.

\_\_\_\_\_. “Himnario Visigótico-Mozárabe” In: CODOÑER, C. (dir.). *La Hispania visigótica y Mozárabe: dos épocas en su literatura*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2010, pp.377-385.

ISLA FREZ, A. “El officium palatinum visigodo. Entorno regio y poder aristocrático” In: *Hispania: Revista Española de historia*, nº212 (2002), pp. 823-847.

JAMES, E. “The rise and function of the concept “Late Antiquity””. In: *Journal of Late Antiquity*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2008, pp.20-30.

JIMÉNEZ GARNICA, A. M. *Nuevas gentes, nuevo Imperio: los Godos y Occidente en el siglo V*. Madrid: UNED, 2010.

\_\_\_\_\_. “Settlement of the Visigoths in the Fifth Century” In: HEATHER, P. (Ed.). *The Visigoths. From the migration period to the seventh century*. Woodbridge: Boydell Press, 1999, pp.93-115.

\_\_\_\_\_. *Orígenes y desarrollo del Reino Visigodo de Tolosa (a.418-507)*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1983.

JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J. A. "El recurso a la tiranía como respuesta a la dominación visigoda en la Tarraconense" In: *Hispania. Revista Española de Historia*. Vol. 72, n241, mayo-agosto, 2012, pp.347-366.

KAMPERS, G. *Personengeschichtliche Studien zum Westgotenreich in Spanien*. Münster: Aschendorff, 1979.

KING, P. D. *Derecho y sociedad en el Reino Visigodo*. Madrid: Alianza, 1981.

KITCHEN, R. "Ibas" In: BENEDETTO, R. (Ed.). *Dictionary of Church History*. Vol.1. Westminster: John Knox Press, 1971.

KOKOWSKI, A. *Archeologia Gotów: Goci w Kotlinie Hrubieszowskiej*. Lublin: Idea-Media, 1999.

\_\_\_\_\_. *Goci: od Skandzy do Campi Gothorum* (od Skandynawii do Półwyspu Iberyjskiego). Varsóvia: Trio, 2008.

KULIKOWSKI, M. *Late Roman Spain and Its Cities*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2004.

LACARRA, J. M. "La Iglesia visigoda en el siglo VII y sus relaciones con Roma" In: *Le Chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800*. Vol.1. *Settimane di Studio del Centro Italiano sull'alto Medioevo*. Spoleto, 7-13 aprile 1959.

LAMBERTINI, E. *La codificazione di Alarico II*. Turin: Giappichelli, 1991.

LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. *Decline and fall of the roman city*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

LINEHAN, P. A. *Historia e Historiadores de la España Medieval*. Salamanca: Ediciones USAL, 2011.

LOPEZ AMO, A. *La polémica en torno a la territorialidad del Derecho visigodo*. Arbor 1, 1944, pp.227-241.

LOAYSA Y GIRÓN, G. *Collectio Conciliorum Hispaniae*. Madriti: Excudebat Petrus Madrigal, 1593.

LYNCH, C. H.; GALINDO, P. *San Braulio obispo de Zaragoza (631-651). Su vida y sus obras*. Madrid: CSIC, 1950.

MADOZ, J. "Fuentes Jeronimianas en el Epistolario de San Braulio de Zaragoza" in: *Gregorianum*. t.20. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1939, pp.407-422.

MARCOTEGUI BARBER, B. "El tratamiento historiográfico de San Hermenegildo" In: *Anuario de Historia de la Iglesia*. Vol.XII. Pamplona: Universidad de Pamplona, 2003, pp.289-302.

MARÍN RIVEROS, J. "Bizancio en la Crónica Universal de San Isidoro de Sevilla" In: *Byzantion Nea Hellás. Revista Anual de Estudios Griegos, Bizantino y Neohelénicos*, nº29, Santiago: Centro de Estudios Griegos, Bizantinos y Neohelénicos de la Universidad de Chile, 2010, pp.89-98.

MARKUS, R. A. *Gregory The Great an his world*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

MARROU, H-I. *Decadence romaine ou Antiquité Tardive?* Paris: Seuil, 2006.

\_\_\_\_\_. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: Éditions Du Bocard, 1981.

\_\_\_\_\_. *História da educação na antiguidade*. São Paulo: E.P.U., 1975.

MARTIN, C. *La géographie du pouvoir dans l'Espagne visigothique*. Paris: Septentrion, 2003.

MARTÍN, J. C. "La cultura literaria latina en Hispania en el 700". In: *Zona Arqueologica*, 15, 2011, pp.51-77.

\_\_\_\_\_. "Sisebuto de Toledo" In: CODOÑER, C. (Org.). *La Hispania Visigótica y Mozárabe: dos épocas en su literatura*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2010, pp.191-196.

\_\_\_\_\_. "Une nouvelle édition critique de la *Vita Desiderii* de Sisebut accompagnée de quelques réflexions concernant la date des *Sententiae* et du *De uiris illustribus* d'Isidore de Séville" In: *Hagiographica*, 7, Firenze, 2000, pp.127-180.

\_\_\_\_\_. "Verdad histórica y verdad hagiográfica en la *Vita Desiderii* de Sisebuto" In: *Habis*, 29, 1998, pp.291-301.

\_\_\_\_\_. "Braulio de Zaragoza". In: CODOÑER, C. (Org.). *La Hispania Visigótica y Mozárabe: dos épocas en su literatura*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2010, pp.95-100.

\_\_\_\_\_. "Tajón de Zaragoza", In: CODOÑER, C. (dir.). *La Hispania Visigótica y Mozárabe: dos épocas en su literatura*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2010, pp.196-202.

MARTÍNEZ DíEZ, G. *El patrimonio eclesiástico en la España visigoda*. Comillas: Universidad Pontificia de Comillas, 1959.

MATHISEN, R. W.; SHANZER, D. (Eds.). *The Batle of Vouillé, 507 CE: where France began*. Boston-Berlim: Walter de Gruyter Editora, 2012.

MAZZARINO, S. *O fim do mundo antigo*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

\_\_\_\_\_. *Il basso impero. Antico, tardoantico ed era constantiniana*. 2 Vol. Roma: Dedalus, 2003.



MELLADO RODRÍGUEZ, J. *Lexico de los Concilios Visigóticos de Toledo*. Tomo 2 (K-Z). Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 1990.

MEREA, P. “Para una crítica de conjunto da tese de García Gallo” In: *Id.Estudos de Direito Visigótico*. Coimbra, 1948, pp.199-248.

\_\_\_\_\_. *Estudos de Direito Visigótico*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1948.

MIGUEL FRANCO, “Ecos del *Epistularium* de Braulio de Zaragoza en la carta prefacio de Tajón de Zaragoza a Eugenio de Toledo (CPL 1267) en los *Moralia in Job*”, In: *Lemirn*.14, 2010, pp. 289-300.

\_\_\_\_\_. “Braulio de Zaragoza, el rey Chindasvinto y Eugenio de Toledo: imagen y opinión en el *Epistularium* de Braulio de Zaragoza”. In: *Revista Emerita*, vol.79, nº1. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2011, pp.155-176.

\_\_\_\_\_. “Posición y relaciones de las epístolas de Braulio de Zaragoza en las *Etymologiae* de Isidoro de Sevilla”. In: FERNÁNDEZ CORTE, C.; HINOJO ANDRÉS, G. (Eds.). *Munus quaesitum meritis*. Homenaje a Carmen Codoñer. Salamanca, 2007, p. 607-616.

MILES, G. C. *The coinage of the visigoths in Spain.Leovigild to Achila II*.New York: American Numismatic Society, 1952.

MILLARES CARLO, A. *Contribución al “Corpus” de Códices visigóticos*. Madrid: Tipografía de Archivos, 1931.

\_\_\_\_\_. *Los códices visigóticos de la Catedral Toledana*.Discurso leído el día 17 de febrero de 1935.Madrid: RAH, 1935.

MÜLLER, E. “*Anfänge der Königssalbung im Mittelalter und ihre historisch-politischen Auswirkungen*” In: *Historisches Jahrbuch*, n.58, 1938, pp.317-360.

NELSON, C. A. S. *Regionalism in Visigothic Spain*.Kansas University, 1970.

NOBLE, T. F. X. *The Republic of Saint Peter: The Birth of the Papal State, 680-825*.Pensylvania: University of Pennsylvania Press, 1984.

OLMO ENCISO, L. (Ed.). *Recopolis y la ciudad en época visigoda*. Madrid: Museo Arqueológico Nacional, 2008.

ORLANDIS, J. “La doble conversión religiosa de los pueblos germánicos (siglos IV al VIII)”. In: *Anuario de Historia de la Iglesia*. Año / Vol. IX. Pamplona: Universidad de Navarra, 2000, pp.69-84.

\_\_\_\_\_. “Algunas observaciones en torno a la “tiranía” de San Hermenegildo” In: *El poder real y la sucesión al trono en la monarquía visigoda*. Estudio Visigóticos III. Roma / Madrid: CSIC, 1962, pp.3-12.

\_\_\_\_\_. *Semblanzas Visigodas*. Madrid: Rialp, 1992.

\_\_\_\_\_. *Historia del Reino Visigodo Español: los acontecimientos, las instituciones, la sociedad, los protagonistas*. Madrid: Rialp, 2003.

\_\_\_\_\_. *La vida en España en tiempo de los godos*. Rialp, 2006.

\_\_\_\_\_. “El rey visigodo católico”. In: *De La Antigüedad al Medioevo. III Congreso de Estudios Medievales*. Ávila: Fundación Sánchez Albornoz, 1993, pp.53-64.

\_\_\_\_\_. “En torno a la noción visigoda de tiranía” In: *Idem. El poder real y la sucesión al trono en la monarquía visigoda*. Estudios Visigóticos III. Roma-Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1962, pp.13-42.

\_\_\_\_\_. *Historia de España: época visigoda (409-711)*. Madrid: Gredos, 1987.

\_\_\_\_\_. *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1971.

\_\_\_\_\_. *Historia de las instituciones de la Iglesia Católica*. Pamplona: EUNSA, 2005.

\_\_\_\_\_. “Una familia episcopal en la Hispania del siglo VI” In: *Estudios de Historia eclesiástica visigoda*. Pamplona: Eunsas, 1998, pp.141-150.

\_\_\_\_\_. “La sucesión al trono en la monarquía visigoda” In: *El poder real y la sucesión al trono en la monarquía visigoda*. Estudios Visigóticos III. Roma-Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1962, pp.57-102.

ORLANDIS, J.; RAMOS LISSÓN, D. *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*. Pamplona: Eunsas, 1986.

ORLANDIS, J.; VISMARA, G. et al. *Estudios Visigóticos I*. Roma-Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1956.

ORLOWSKI, S. S. “*Fideles Regis* en el Reino visigodo de Toledo: aproximaciones para su estudio desde las prácticas recprocitarias” In: *Miscelánea Medieval Murciana*, nº34. Murcia: Universidad de Murcia, 2010, pp.83-91.

ORTEGA, A. “Los “Versus Isidori”” In: *Revista Helmantica*, vol.12, nº37-39, 1961, pp.261-299.

ORTEGA MUÑOZ, J. F. Comentario a las “Sentencias” de Isidoro de Sevilla. In: *Thémata. Revista de Filosofía*. nº. 6, 1989, pp.107-124.

PALACIOS MARTÍN, “Tajón de Zaragoza y la Explicatio in Cantica Canticorum” In: *Anuario de Estudios Filológicos*, nº3, 1980, pp.115-127.

PEREZ DE URBEL, J. “Origen de los Himnos Mozárabes” In: *Bulletin Hispanique*. Tomo 28, nº1, 1926, pp.5-21.

PÉREZ SÁNCHEZ, D. *El ejército en la sociedad visigoda*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1989.

PETIT, C. “Sobre la práctica jurídica del Sur peninsular: las fórmulas notariales godas” In: GARCIA MORENO, L. A. (Ed.) *Historia de Andalucía, II. (Andalucía en la Antigüedad Tardía: De Diocleciano a Rodrigo)*. Barcelona – Sevilla: Planta: Fundación J. M. Lara, 2006, pp.184-189.

\_\_\_\_\_. *Ivstitia Gothica. Historia social y Teología del Proceso en la Lex Visigothorum*. Huelva: Universidad de Huelva, 2001.

PINELL, J. *Liturgia Hispánica*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 1998.

POHL, W. (Ed.). *Kingdoms of the Empire. The integration of the barbarians in Late Antiquity*. Leiden – New York – Köln: Brill Academic Publisher, 1997.

REINHART, W. “Sobre la territorialidad de los Códigos visigodos” In: *Anuario de Historia del Derecho Español*. AHDE, 16, Madrid, 1945, pp.704-711.

REYDELLET, M. *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*. Paris: B.E.F.A.R. (243), 1981.

\_\_\_\_\_. “La conception du souverain chez Isidore de Séville”. In: DÍAZ Y DÍAZ, M. C. (Edit.). *Isidoriana: colección de estudios sobre Isidoro de Sevilla, publicados con ocasión del XIV centenario de su nacimiento*. León: Centro de Estudios San Isidoro 1961, pp.457-466.

RICHÉ, P. *Éducation et Culture dans l'Occident Barbare (V<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles)*. Paris: Seuil, 1962.

RECCHIA, V. *Sisebuto di Toledo: il “Carmen De Luna”*. Bari: Adriatica Editrice, 1971.

\_\_\_\_\_. *Lettera e profezia nell'esegesi di Gregorio Magno*. Bari: Edipuglia, 2003.

RIBEIRO, D. V. A Igreja Nascente em face do Estado Romano. In: SOUZA, J. A. C. R. *O Reino e o Sacerdócio. O pensamento político na Alta Idade Média*. Porto Alegre : Edipucrs, 1995. Pp.9-22.

\_\_\_\_\_. A sacralização do poder temporal: Gregório Magno e Isidoro de Sevilha” In: SOUZA, J. A. C. R. (Org.). *O Reino e o Sacerdócio. O pensamento político na Alta Idade Média*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995, pp.91-112.

RIEGL, A. *Die Spätrömische Kunstindustrie nach der Funden in Österreich-Ungarn*. Vienna: K.K. Hof- und Staatsdruckeri, 1901.

RIPOLL LÓPEZ, G. *La ocupación visigoda en época romana a través de sus necrópolis (Hispania)*, Col.lecció de Tesis Microfitxades, nº 912 (3 microfichas), Servei de Publicacions de la Universidad de Barcelona, Barcelona, 1991.

\_\_\_\_\_. (edit.). *Arqueología hoy*. Cuadernos de la UNED, nº 112, Madrid, 1992.

RIPOLL LÓPEZ, G.; PALOL, P. *Los godos en el occidente europeo. Ostrogodos y visigodos en los siglos V-VIII*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1988.

ROCHA, F. L. *Arianos entre os inimicos ecclesiae catholicae: um afrontamento no Comentarii Liber Apocalipsis de Apringio de Beja. Século VI*. Tese de Doutorado. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2009.

RODRÍGUEZ GERVÁS, M. J. *Propaganda política y opinión pública en los panegíricos latinos del Bajo Imperio*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1991.

ROMÃO, P. M. *de Isidoro à Ildefonso: teologia política e política eclesiástica na Hispania visigoda do século VII*. Curitiba: UFPR, 2004.

ROUCHE, M. *L'Aquitaine des Wisigoths aux Arabes 418-781. Naissance d'une region*. Paris: E.H.E.S.S., 1979.

RUCQUOI, A. "De los reyes que non son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España". In: *Idem, Rex, sapientia, nobilitas. Estudios sobre la Península Ibérica Medieval*. Granada: Ediciones Universidad de Granada, 2006, pp.9-45.

\_\_\_\_\_. *História Medieval da Península Ibérica*. Lisboa: Estampa, 1995.

RUDHART, J. *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique. Etude préliminaire pour aider à la compréhension de la piété athénienne au IV<sup>e</sup> siècle*. Paris: Droz, 1958.

SAITTA, B. "La conversione di Recaredo: necessità politica o convinzione personale" In: *XIV Centenario. Concilio III de Toledo 589-1989*. Toledo: Caja Toledo, 1991, pp.375-392.

SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. "La "ordinatio principis" en la España goda y postvisigoda" In: *Viejos y nuevos estudios sobre las instituciones medievales españolas*. Vol.2 Madrid: Espasa-Calpe, 1976, pp.1172-1207.

\_\_\_\_\_. *En torno a los orígenes del feudalismo I. Fideles y gardingos en la monarquía visigoda*. Buenos Aires: EDEUBA, 1974.

\_\_\_\_\_. *El stipendium hispano-godo y los orígenes del beneficio prefeudal*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, 1947.

\_\_\_\_\_. "El Aula Regia y las asambleas políticas de los godos" In: *Cuadernos de Historia de España*, CHE, n<sup>o</sup>5. Universidad de Buenos Aires, 1946, pp.5-109.

\_\_\_\_\_. "El ejército visigodo: su protofeudalización" In: *Investigaciones y Documentos sobre las Instituciones Hispanas*. Santiago: Editorial Jurídica de Chile, 1970, pp.5-56.

\_\_\_\_\_. "La caballería visigoda" In: *En torno a los orígenes del feudalismo. Los árabes y el régimen prefeudal carolingio. La caballería musulmana y la caballería franca del siglo VIII*. Buenos Aires: EDEUBA, 1974, pp.65-83.

\_\_\_\_\_. *Ruina y extinción del municipio romano en España e las instituciones que le reemplazan*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, 1943.

SÁNCHEZ SALOR, E. *Jerarquias eclesiástica y monacales en época visigótica*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1976.

\_\_\_\_\_. “El género de los *de viris illustribus* de Jerónimo a Ildefonso de Toledo: su finalidad” In: *Talia Dixit*, n.1, Extremadura, 2006, pp.29-54.

SANTOS RAINHA, R. *A educação e as relações mestre-discipulares no reino visigodo: um estudo referenciado nas epístolas dos bispos Bráulio de Saragoça e Isidoro de Sevilha*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2013.

SANZ SERRANO, R. “La excomunión como sanción política en el Reino visigodo de Toledo” In: GONZÁLEZ BLANCO, A. *Antigüedad y Cristianismo III - Los Visigodos. Historia y civilización*. Murcia, 1986.

SARDINHA, C. *Alta-traição e lesa-majestade. Germanismo e romanismo na história do direito visigótico primitivo*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2011.

SENEILLART, M. *As artes de governar*. São Paulo: Editora 34, 2006.

SILVA, M. C. da. *A realeza cristã na Alta Idade Média*. São Paulo: Alameda, 2008.

SILVA, P. D. “O debate historiográfico sobre a passagem da Antiguidade à Idade Média: considerações sobre as noções de Antiguidade Tardia e Primeira Idade Média”. In: *Revista Signum*, vol.14, n.1. São Paulo: ABREM, 2013, pp.73-91.

SMITH, A. D. *The ethnic origins of nations*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

STADLER, T. D. *O Império Romano em cartas: glórias romanas em papel e tinta. Plínio o Jovem e Trajano 98-113 d.C.* Curitiba: Juruá, 2013.

STROHEKER, K. F. *Germanentum und Spätantike*. Zurich and Stuttgart: Artemis Verlag, 1965.

\_\_\_\_\_. *Der Senatorische Adel im Spätantike Gallien*. Tübingen: Alma Mater, 1948.

\_\_\_\_\_. *Eurich. König der Westgoten*. Stuttgart: Kohlhammer, 1937.

TEILLET, S. *Des goths à la nation Gothique. Le origines des idées de nation en Occident du V<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècles*. Paris: Les Belles Lettres, 2001.

TESTI RASPONI, A. “Archiepiscopus”. In: *Archivum Latinitatis Medii Aevum* (ALMA), vol.3, Paris: École Pratique des Hautes Études, 1927, pp.5-11.

THOMPSON, E. A. *Los godos en España*. Madrid: Alianza, 2007.

TORRES LÓPEZ, M. “El estado visigótico” In: *Anuario de Historia del Derecho Español*, AHDE, 3, Madrid, 1926, pp.307-475.

ULLMANN, W. “La Biblia y los principios de gobierno en la Edad Media” In: *Escritos sobre la teoría política medieval*. Buenos Aires: EDEUBA, 2003, pp.107-146.

\_\_\_\_\_. The Bible and principles of Government in the Middle Ages. In: *La Bibbia nell'alto medioevo. Settimane di Studio del Centro Italiano sull'alto Medioevo*. Spoleto, 26 aprile-2 maggio 1963, pp.181-227.

UREÑA Y SMENJAUD, R. *La legislación gótico-hispana. Leges antiquiores. Liber Iudiciorum. Estudio crítico*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Idamor Moreno, 1906.

VALVERDE CASTRO, M. R. *Ideología, Simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2000.

\_\_\_\_\_. "El reino visigodo de Toledo y los matrimonios mixtos entre godos y romanos" In: *Gérion*, Vol.20, no. 1, 2002, pp.511-527.

VEGA, A. C. *Apringii Pacensis Episcopi Tractatus in Apocalypsin*. El Escorial: Typis Augustinianis Monasterii Escorialensis, 1940.

\_\_\_\_\_. *Epistulae Liciniani Episcopi Carthaginensis*. El Escorial: Typis Augustinianis Monasterii Escorialensis, 1935.

\_\_\_\_\_. "Tajón de Zaragoza. Una obra inédita". In: *España Sagrada*. Vol.56. Madrid: Real Academia de la Historia, 1957, pp.224-419.

VELÁZQUEZ, I. *Las pizarras visigodas (Entre el latín y su disgregación. La lengua hablada en Hispania, siglos VI-VIII)*. Madrid: Real Academia Española - Burgos: Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, 2004.

\_\_\_\_\_. *Las pizarras visigodas. Edición crítica y estudio*. Murcia: Universidad de Murcia, 1989.

\_\_\_\_\_. "Reflexiones en torno a la formación de un *Corpus Regularum* de época visigoda" In: CONDE GUERRI, E. *et all. Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía. Homenaje a Antonio González Blanco "In maturitate aetatis et prudentiam"*. Murcia: Universidad de Murcia, 2006, pp.531-567.

VELÁZQUEZ, I.; RIPOLL, G. "Toletum, la construcción de una *urbs regia*" In: RIPOLL, G.; GURT, J. M. *Sedes Regiae (ann.400-800)*. Barcelona: Reial Acadèmia de Bones Lletres, 2000, pp.521-578.

VILELLA MASANA, J. "Los concilios eclesiásticos hispanos del período visigodo-arriano: análisis histórico-prosopográfico" In: *Medieval Prosopography Journal*. Vol.25, Michingan: Michingan University Press, 2004, pp.1-47.

VIVES, J. "Sobre la leyenda *a Deo Vita* de Hermenegildo" In: *Analecta Sacra Tarraconensia*. Revista de Ciències-Històricoeclesiàstiques. Vol.32. Barcelona: Fundació Balmesiana, 1959.

WARD-PERKINS, B. *The fall of Rome and the end of civilization*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

WOOD, J. *The politics of identity in Visigothic Spain: religion and Power in the Histories of Isidore of Seville*. Leiden: Brill Academic Publisher, 2012.

WOLFRAM, H. *The history of the Goths*. Berkeley: California University Press, 1990.

\_\_\_\_\_. *The Roman Empire and its Germanic Peoples*. Berkeley: California University Press, 1997.

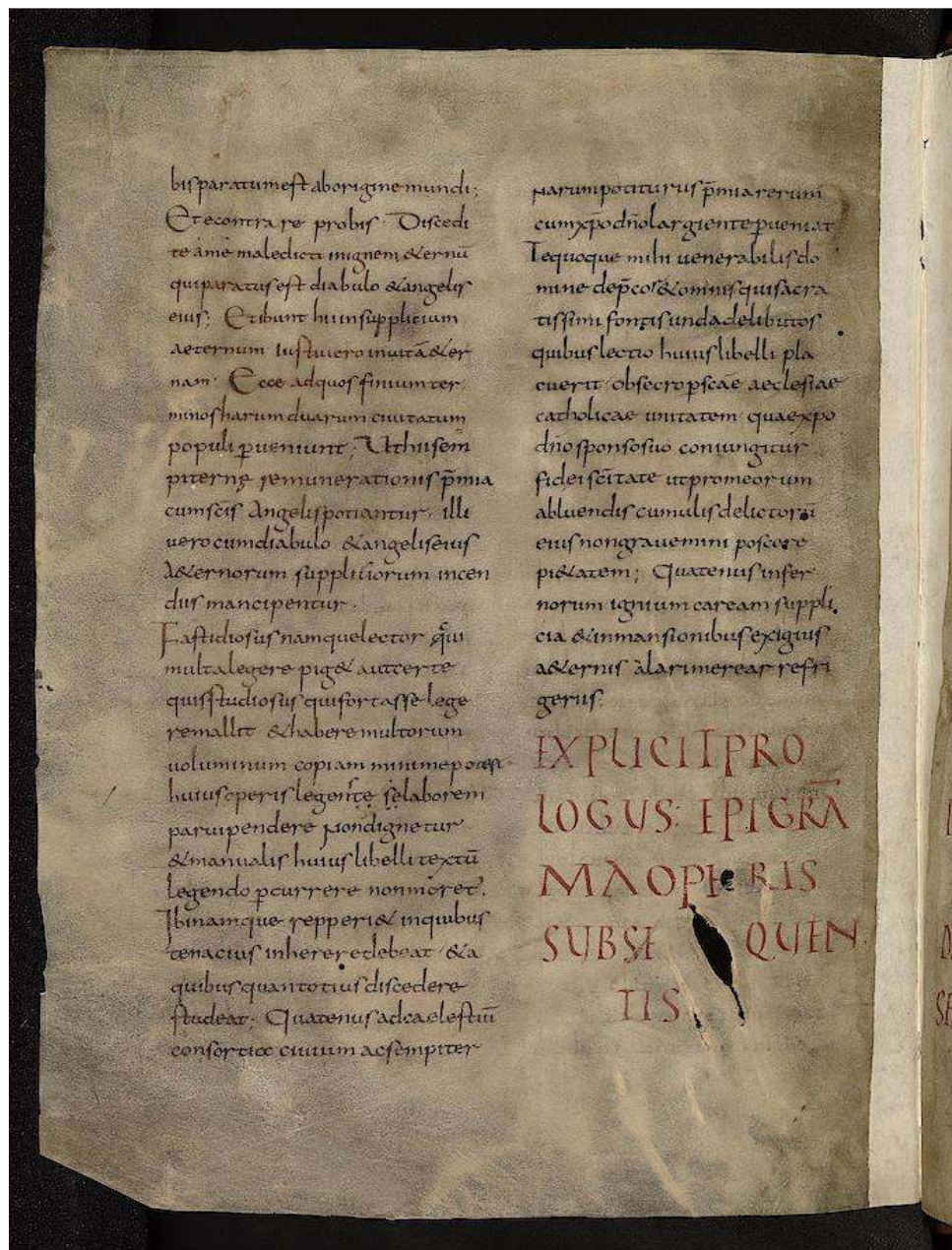
ZÉTOLA, B. M. *Política externa e relações diplomáticas na Antiguidade Tardia*. Curitiba: Editora da UFPR, 2012.

\_\_\_\_\_. *Discurso caritativo e legitimação do poder episcopal na Antiguidade Tardia: o caso de Emerita (550-633)*. Curitiba: UFPR, 2005.

ZEUMER, K. *Historia de la Legislación Visigoda*. Barcelona: Facultad de Derecho, 1944.

ZIEGLER, A. K. *Church and State in Visigothic Spain*. Washington: The Catholic University of America, 1930.

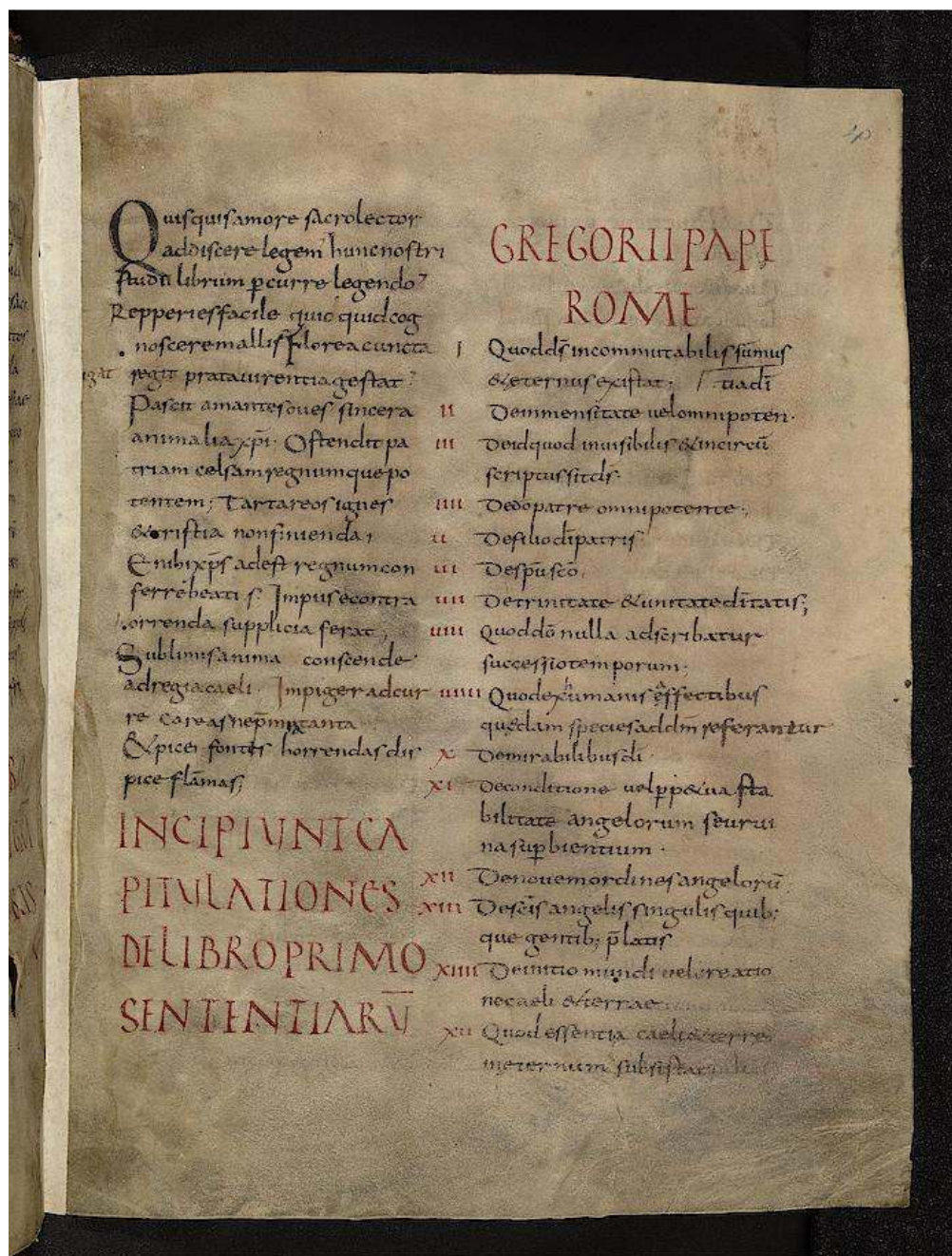
## ANEXO 1



Fólio 3vb “*Epigramma Operis Subsequentis*” segundo o Manuscrito Oxford, Bodleian Library MS. Laud. Misc. 433



## ANEXO 2



Fólio 4ra “Epigramma Operis Subsequentis” segundo o Manuscrito Oxford, Bodleian Library MS. Laud. Misc. 433

## ANEXO 3



Fólio 35v e 36r do Manuscrito 22 do Arquivo Capítular de León

35v: contendo o *Epitaphion Antoninae*.

36r: contendo citações da *Grammaticae* e os versos que terminam a *Historia Wambae Regis* de Juliano de Toledo.

## ANEXO 4

### Cronologia comentada da monarquia visigoda (369-711)

A elaboração de cronologias é sempre um artifício válido quando buscamos melhor localizar os reinados ou mesmo dinastias nos tempos e espaços específicos de atuação. No que diz respeito à história dos godos, muitos foram os autores que procuraram estabelecer as respectivas cronologias baseados, no mais das vezes em critério próprios, mas que, malgrado os direcionamentos de seus estudos permitiam uma melhor explanação do seus objetos de pesquisa.

Durante muito tempo arraigada à história política, a cronologia era vista tão somente como um apêndice aos estudos sobre os reinados ou mesmo sobre as dinastias. Com efeito, tal perspectiva investe-se de suma importância quando se trata de expor questões teóricas acerca do poder, sua efetividade e mesmo a legitimidade e a vigência deste poder.

A aparição em 1974 da obra *“Prosopografía do Reino Visigodo de Toledo”* de Luís A. Garcia Moreno<sup>545</sup>, e cinco anos após, em 1979, da obra de Gerd Kampers *“Personengeschichtliche Studien zum Westgotenreich in Spanien”*<sup>546</sup> nos conduziram à elaboração desse pequeno ensaio. Havíamos elaborado anteriormente, durante nossos estudos do Mestrado defendido em 2009, outra lista semelhante a esta. Contudo, naquele momento, nosso limitado acesso a algumas fontes não permitiu ir muito além do que mesmo outros historiadores já haviam realizado. Ademais, em 2009 estabelecemos como marco cronológico o reinado de Chintila (636-639), momento em que a lista anterior encerrava-se. Diferentemente, a presente lista é mais completa, iniciando em 369 e encerrando-se após a invasão islâmica em 711, pela qual foram incluídos além dos reis “legítimos” também os usurpadores do trono visigodo.

O estudo que se segue foi motivado ainda por outras duas questões, não menos importantes, derivadas da leitura das obras de Garcia Moreno (1974) e Kampers (1979): primeiramente, o estabelecimento de uma cronologia, importante para qualquer estudo histórico, mas que nesse caso optamos apresentar de um modo diferente. Ao invés de apenas listar os nomes dos monarcas seguidos do tempo de duração de seu reinado, optamos por buscar nas fontes da época as informações sobre o princípio e o final de cada reinado, seguido de alguma informação relevante sobre o período em que

<sup>545</sup> Cf. GARCIA MORENO, L.A. *Prosopografía del Reino Visigodo de Toledo*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1974.

<sup>546</sup> KAMPERS, G. *Personengeschichtliche Studien zum Westgotenreich in Spanien*. Münster: Aschendorff, 1979.

esteve à frente dos godos. O segundo elemento que nos motivou à elaboração desta lista foi justamente o fato de que tanto Garcia Moreno (1974) quanto Kampers (1979) centraram suas análises no Reino visigodo de Toledo, ao passo que buscamos estabelecer nossa cronologia dos reis godos desde meados do século IV até o início do século VIII, ou seja, incluindo também os reis do Reino visigodo de Tolosa na Gália.

Garcia Moreno (1974, p.7) estabeleceu como limites espaço-temporais para seu estudo o Reino visigodo de Toledo, ou seja, aceitando a proposição de Ramon D'Abadal (1960), desde o começo do reinado de Leovigildo (568) até a invasão islâmica de princípios do século VIII. Seu estudo divide-se em três partes, a saber: a) a primeira seção do *Corpus* inclui ordenados alfabeticamente – salvo algumas exceções rapidamente advertidas e justificadas – todos os componentes não bispos da Hispania na sua *Prosopografia*; b) a segunda seção inclui o que ele mesmo chama de “*fastos episcopais*” (p.8), que se encontra subdividido por províncias eclesiásticas e sedes, todas ordenadas alfabeticamente, inclusive para cada sede; c) por fim, inclui todos os bispos de província ou sede desconhecida, inclusive os arianos. Finalmente, Garcia Moreno (1974) seu estudo prosopográfico está organizado em seções, e cada qual com as personagens numeradas.

Por outro lado, o trabalho de Kampers (1979), ainda que aparentemente seguindo a mesma linha adotada por Garcia Moreno (1974), apresenta alguns diferenciais em relação a esse último, a começar justamente pelos limites espaço-temporais. Kampers (1979) adota como marco cronológico inicial de seu trabalho o ano de 507 que, segundo o autor, orienta decididamente os destinos da monarquia visigoda pela Península Ibérica. Com efeito, o autor não nega a importância que teve o reinado de Leovigildo, mas ao mesmo tempo afirma que não fora decisivo em todo o processo de constituição e efetivação dos visigodos em terras peninsulares. Geograficamente também o trabalho de Kampers (1979) apresenta uma substancial diferença em relação ao trabalho de Garcia Moreno (1974), pois o estudioso alemão de certa forma complementa o estudo anterior ao seu incluindo em sua lista o Reino suevo e as regiões de domínio bizantino na Península Ibérica. Notadamente, Kampers ainda inclui duas categorias que não aparecem no trabalho de Garcia Moreno: os membros do clero à exceção dos bispos, nomeadamente, o clero regular e o clero secular; e numa última seção reagrupou algumas personalidades que não se pode ter certeza e pertenciam ao clero ou à aristocracia.

É importante salientar que o que oferecemos por ora, trata-se de uma cronologia rapidamente comentada com base nas fontes, nos importando somente uma discussão a partir delas, o que não nos exime de quaisquer responsabilidades sobre o levantamento, interpretação e distribuição dos dados. Procuramos ordenar segundo o que pudemos verificar através dos relatos em ordem cronológica. Para a elaboração da presente lista, foi utilizado, especialmente o *Laterculus Regum Visigothorum* na edição de Theodor Mommsen, as crônicas da época visigoda e também algumas crônicas tardias. Cabe salientar aqui que a relação dos primeiros reis visigodos desde o início dos contatos com o Império Romano no século IV é de difícil resolução, de modo que nos amparamos fundamentalmente nos

historiadores do século V como Cassiodoro, Hidácio de Chaves, bem como outros do século VI e VII, a saber: Jordanes, Marcellino Comes, Enódio de Pávia e Isidoro de Sevilha.

### **CRONOLOGIA COMENTADADOS REIS GODOS**

<b><i>REI / ANO</i></b>
1. Fritigerno (369-380)
2. Athanaricus (369-382)
3. Radagaiso (400?-406)
4. Alarico I (395-411)

**1. Fritigerno (369-380):** *Fritigern* ou *Fridigernus*. Ainda que o historiador godo Jordanes (*Get.* 43) o situe entre as figuras lendárias da história dos godos juntamente com Eterpamara, Hanala e Vidigoya, Fritigerno era um godo tervíngio, sendo líder guerreiro, e ocupou o posto de rei, aos tempos do imperador Valente<sup>547</sup> e o general Lupicínio<sup>548</sup>, como reconhece mais a frente o próprio Jordanes (*Get.* 134). Também registraram como rei dos godos Sócrates Escolástico (*Hist. Eccl.* 4,33), Zózimo (*Hist. Nov.* 4) e Sozomeno (*Hist. Eccl.* 6,37). Desde 369 dividiu com Atanarico um grande grupo de godos, segundo nos conta Isidoro de Sevilha (*Isid. Hist. Goth.* 7) “*Gothi in Istrum adversus semetipsos in Athanarico et Fridigerno divisi sunt [...]*”. De fato, Fritigerno foi líder de um grupo de godos que marchou contra a Tessália, Epiro e Acaya (*Jord. Get.* 140), empreendendo várias vitórias, inclusive na célebre batalha de Adrianópolis de 378. Uma ação conjunta dos imperadores Graciano e Teodósio impõe uma derrota aos godos de Fritigerno em 380, sendo substituído por Atanarico, o outro chefe militar, que nesse mesmo ano unifica as tribos godas.

**2. Atanarico (369-382):** ou *Athanaricus*. Juntamente com Fritigerno foi um líder militar godo desde 369. As fontes fecham a data de sua morte no ano 381. Orósio de Braga o afirma em (*Hist. Ad. Pag.* VII, 34, 6) que “*Athanaricus autem continuo ut*

<sup>547</sup> Valente (*Flavius Iulius Valens*) foi imperador romano entre 364 até o ano de sua morte em 378.

<sup>548</sup> Lupicínio general romano da Trácia. Mandado pelo imperador Valente para dividir alimentos com os colonos godos conforme registra Ammiano Marcellino (*Amm. Marc. XXXI*, 4, 5-7).

*Constantinopolim uenit, diem obiit [...]*”; do mesmo modo Isidoro de Sevilha (*Isid. Chron.*, 2), igualmente, Marcellino em sua Crônica (*Marcell. Com. Chron. a.381, 2*) “[...] *Eodem anno universa gens Gothorum Athanarico rege suo defuncto Romano sese imperio dedit “mense Octobrio” [...]*”. Fixamos o início do seu ‘governo’ em 369, se aceitarmos a proposição de Isidoro de Sevilha (*Isid. Hist. Goth.*, 6) de que no “[...] *anno V imperii Valentis, primus Gothorum gentis administrationem suscepit Athanaricus, regnans annos XIII [...]*” ([...] no quinto ano do imperador Valente [369], primeiro ano de administração do povo Godo sustentado por *Athanaricus*, reinando XIII anos [...]), portanto, sendo o quinto ano do imperador Valente, ou seja, o ano de 369, tendo governado assim durante treze anos, até 382. O ano de 382 é como data da morte de *Athanaricus* proposta igualmente por Cassiodoro (*Chron. a. 382*) “*Athanaricus rex Gothorum Constantinopolim venit ibique vitam exigit [...]*”. A edição de Mommsen do *Laterculus Regum Visigothorum* coloca que *Athanaricus* foi o primeiro rei dos godos, igualmente temos informação na sua revisão do *Reges Visigothorum* situa entre os anos de 366-381<sup>549</sup>.

**3. Radagaiso (400?-406):** segundo a *Historia Gothorum* de Isidoro de Sevilha, Radagaiso dividiu o reino dos godos com Alarico I em 401. Portanto, conforme segue na *Historia Gothorum* (*Isid. Hist. Goth. 13*) “*anno imperii Honorii et Arcadii quinto, Gothi, in Alarico et Radagaiso divisi [...]*” ([...] no quinto ano do império de Arcádio e Honório, os godos foram divididos entre Alarico e Radagaiso [...]). Com efeito, na passagem seguinte (*Isid. Hist. Goth. 14*) Isidoro chama atenção para o fato de que no décimo primeiro ano do governo de Arcádio e Honório, ou seja, no ano 406 Radagaiso era rei, “*anno Honorii et Arcadii XI, rex Gothorum Radagaisus [...]* *Cujus exercitus, a Stilicone duce Romano in montuosis Thusciae locis circumclusus, fame est potius quam ferro consumptus.*” e foi derrotado pelo exército romano de Estilício, tendo fugido para os montes Fescolani, foi capturado e decapitado no mesmo ano de 406. Mesma ocorrência encontramos em Marcellino (*Chron. a.406, 3*) “[...] *reges Radagaisum continuo deuicerunt, ipsius capite amputato [...]*”.

<sup>549</sup> Cf. MOMMSEN. T. *Lat. Reg. Vis. Laterculus Regum Visigothorum*. In: MOMMSEN, T. *Monumenta Germaniae Historica. Chronica Minoria Saeculi IV, V, VI, VII. Vol. III aa., Tomus XIII*. Berlim: 1898.

**4. Alarico I (395-411):** rei dos godos em 395<sup>550</sup> após a morte do imperador Teodósio I. Jordanes (*Get. 146*) justifica que a escolha de Alarico I como rei foi devido ao endurecimento da política imperial dos filhos de Teodósio. Alarico pertencia a uma ilustre linhagem dos Baltos. No ano 401 lidera parte do exército godo que marcha sobre a cidade de Roma, saqueando-a. Após a morte de Radagaiso no ano 406, seu *consors regni* (*Isid. Hist. Goth.15*) unifica os godos sob suas ordens. Isidoro nos conta que após a tomada de Roma Alarico I morre (*Isid. Hist. Goth.19*) “*Alarico post captam Urbem defuncto, Athaulfus a Gothis Italiae regno praeficitur annis VI [...]*” sendo eleito Ataulfo, seu cunhado, para ocupar o trono dos godos.

### ***REINO TOLOSANO***

<b><i>REI / ANO</i></b>
5. Ataulfo (411-416)
6. Sigérico (416)
7. Vália (416-419)
8. Teodoredo I (419-451)
9. Turismundo (451-453)
10. Teodoredo II (453-466)
11. Eurico (466-484)
12. Alarico II (484-507)

<sup>550</sup> Ao que indicam as fontes, entre os anos de 382 e 395 os godos não tiveram um rei propriamente dito. O silêncio das fontes nesse sentido nos leva a crer que estes foram anos de relativa tranquilidade ao povo godo assentado como *Foederatii* nas regiões do Império Romano.



**5. Ataulfo (411-416):** *Ataulfus* ou *Athavolphus*. Era rei dos godos após a morte do seu cunhado Alarico I em 411. Toma como esposa Gala Placídia (que fora capturada no saque de Roma), filha do primeiro casamento de Gala esposa de Teodósio I (*Marcell. Com.Chron. a.410, 1*); (*Isid. Hist. Goth. 19*); Interessante observar que Hidácio de Chaves situa o casamento entre Ataulfo e Gala Placidia em 414, (*Hyd. Lem., Chron. a.414*) ao que segue “*Ataulfus apud Narbonam Placidiam duxit uxorem [...]*”. Ataulfo conduz os godos às províncias romanas da Gália e Hispania, onde morre em Barcelona em 416, conforme o mesmo Hidácio (*Hyd. Lem., Chron. a. 416*) “*Ataulfus [...] peteret, per quendam Gothum apud Barcionam [...]*” e também Isidoro (*Isid. Hist. Goth. 19*) “*Athaulfus autem dum, relictis Galliis, Hispanias peteret, a quodam suorum apud Barcinonam [...]*” e Jordanes (*Jord. Get. 416*). O *Laterculus* de Mommsen<sup>551</sup>, situa o reinado de Ataulfo entre 410-415.

**6. Sigérico (416):** ou *Searicus* conforme (*Lat. Reg. Vis., p.465*). Isidoro de Sevilha coloca que “*post obitum Athaulfi, a Gothis Sigericus princeps electus est, qui, dum ad pacem cum Romanis esset promptissimus, mox a suis est interfectus*” (após a morte de Ataulfo, Sigéricus é eleito príncipe dos godos, e procurando rapidamente estabelecer a paz com os Romanos, estando a vista é brevemente assassinado). Teve, portanto, uma efêmera passagem pelo comando dos godos em 416. Jordanes relata que após a morte de Ataulfo, Sigérico foi eleito rei, mas pereceu, sendo traído pelos seus perdendo prematuramente o reino e a vida, assassinado em Barcelona alguns dias após sua eleição. Hidácio de Chaves em sua crônica ignora a ascensão de Sigérico.

**7. Valia (416-419):** segundo Jordanes (*Jord. Get. 164*) Valia foi o quarto rei desde Alarico I. Um homem severo e prudente, verdadeiro fundador do Reino Visigodo de Tolosa, e consolidador de uma identidade independente do Império Romano. Hidácio o descreve como defensor da causa romana na Hispania contra os bárbaros (*Hyd. Lem. Chron. a.417*) “*Vallia rex Gothorum Romani nominis causa intra Hispanias caedes magnas efficit barbarorum*”.

---

<sup>551</sup> *Lat. Reg. Vis., 1898, p.494.*

Isidoro nos conta que Valia, após suceder a Sigérico, “[...] *Walia Sigerico succedens* [...]” entregou novamente Placidia aos Romanos, firmando-se a paz e estabelecendo-se, deste modo, o foedus (*Isid. Hist. Goth.* 20) “[...] *sed ad pacem divina providentia ordinatus, mox enim cum regnare coepit, foedus cum imperatore Honorio pepigit, Placidiam sororem ejus, quae a Gothis Romae* [...]”. A fortiori, o historiador bizantino Marcellino observa que a paz foi estabelecida entre Valia e o imperador Honório após a devolução de Gala Placidia. (*Marcell. Com., Chron. a.414*, 2) “*Valia rex Gothorum facta cum Honorio principe pace Placidiam sororem eius eidem uiduam reddidit*”. Valia morre em Tolosa em 419 sendo sucedido por Teodoredo I no mesmo ano.

**8. Teodoredo I (419-451):** ou *Theodoricus* em Hidácio de Chaves (*Hyd. Lem. Chron. a.418*) “*Vallia eorum rege defuncto Theodoricus succedit in regno*” (Morto o rei Valia sucede no seu lugar Teodorico); *Theuderedus* em Isidoro (*Isid. Hist. Goth.* 23) “[...] *Rege Walia defuncto, Theuderedus successit in regno* [...]” (Morto o rei Valia, Teodoredo sucede no reino [...]), da mesma forma *Theuderedus* (*Lat. Reg. Vis.*, p.465). Importante rei visigodo, segundo Hidácio, em acordo com o patrício romano Aécio combateu em favor contra os hunos de Átila em 439, estabelecendo a paz entre Godos e Romanos, (*Hyd. Lem. Chron. a.439*) “*Bello Gothico sub Theodorico rege apud Tolosam* [...] *Inter Romanos et Gothos pax efficitur*”. A mesma menção verificada em Isidoro (*Isid. Hist. Goth.* 24-25) “[...] *potestate militari Aetio, dum Theuderedus Narbonensi* [...] *Theuderedus cum Romanis inita, denuo adversus Hunnos* [...]” ([...] com o poder militar de Aécio e Teodoredo na Narbonensis [...] Teodoredo com os Romanos lutam contra os hunos [...]); Hidácio de Chaves (*Hyd. Lem. Chron. a.451*) e na Crônica Caesaraugustana Reliquiae<sup>552</sup> (*Chron. Caes. Rel. a.450*) “[...] *Gotthi contra Hunos dimicant in campi Catalunicis* [...]” ([...] Godos contra Hunos combatem nos Campos Catalúnicos [...]). Segundo estas mesmas referências, Teodoredo, ou Teodorico I morre em batalha nos campos Catalúnicos em 451.

**9. Turismundo (451-453):** ou *Thurismundus* segundo o *Laterculus* (*Lat. Reg. Vis.*, 12). Conta a crônica de Hidácio, que no ano 451 Turismundo, filho de Teodorico, o substitui no reino “*Occiso Theodore Thurismo filius eius succedit in regno*” (Morto Teodorico Turismundo seu

<sup>552</sup> *Chron. Caes. Rel. a.450*. Edição de Mommsen, T. In: MGH, saec. IV, V, VI, VII.

filho o sucede no reino). Semelhante, Isidoro de Sevilha fala (*Isid. Hist. Goth.* 30) que “*anno primo imperii Marciani, Turismundus, filius Theuderedi, provehitur ad regnum anno uno [...]*” (no primeiro ano do império de Marciano<sup>553</sup>, Turismundo, filho de Teodorico, o procede a um ano no reino [...]). Jornaes (*Jord. Get.* 245) afirma que dentre os filhos de Teodoredito I foi escolhido para as dignidades régias Turismundo. Após as vitórias dos godos juntamente com os alanos contra os exércitos de Átila, Turismundo retira-se para Tolosa, quando no terceiro ano de seu reinado fica enfermo. Hidácio relata (*Hid. Lem Chron. a.453*) que Turismundo foi assassinado no ano de 453 por uma conspiração dos seus irmãos Frederico e Teodorico. Compartilha dessa mesma opinião Isidoro de Sevilha que Frederico e Teodorico foram os autores materiais da morte de Turismundo (*Isid. Hist. Goth.* 30) “[...] *multa ageret insolentius, a Theuderico et Frigidarico fratribus est occisus*”. Jordanes, no entanto, observa que a morte de Turismundo ocorrera por conta de um tal de Ascalco, que viera denunciar-lhe uma conspiração (*Jord. Get.* 228) tendo lugar no ano de 452.

**10. Teodoredito II (453-466):** ou Teodorico II. Irmão de Turismundo chega ao poder após uma conspiração contra seu irmão antecessor, governando durante treze anos, assim atestado por Isidoro (*Isid. Hist. Goth.* 31) e Jordanes (*Get.* 234). Empreendeu fortes campanhas contra os suevos, comandados pelo seu cunhado Rechiario. Teodorico II por vários anos lutou contra os suevos nas regiões da *Galaecia* e *Bracara*, quando finalmente os vence e instaura a paz nestes territórios morre no décimo terceiro ano de seu reinado, sendo logo substituído por seu outro irmão Eurico.

**11. Eurico (466-484):** conforme chamou atenção Jordanes (*Get.* 235) Eurico foi visto de maneira suspeita por seu enorme desejo de sucedê-lo. Segundo Enódio (*Uit. Epif.* 89-90) “*At Euricus gentile nescio quod murmur [...]*” (Mas Eurico ser ignorante que murmura [...]), afirmando, portanto, que ele era menos esclarecido que seu irmão Teodorico II, muitas vezes necessitando de intérpretes para se comunicar em latim “[...] *taliter tamen fertur ad interpretem rex locutus [...]*” ([...] desta maneira todavia necessitava de um intérprete para explicar ao monarca dizer [...]). Após a caída do imperador romano *Julius Nepos* não reconhece a *Romulus Augustulus* como novo imperador em 474, Segundo Jordanes (*Jord.*

---

<sup>553</sup> Imperador do Oriente que substituiu a Teodósio II de 450-457.

*Get.* 244), após submeter as províncias romanas de partes da Aquitânia e da Narbonensis na Gália e toda a região da Hispania, vence os exércitos burgúndios de Chilperico na primavera de 476 e as cidades de Marselha e Arlés, aonde morre nesta última após as vitórias no ano 484.

**12. Alarico II (484-507):** substitui ao pai Eurico no trono dos godos (*Jord. Get.* 245). Do mesmo modo, Isidoro de Sevilha (*Isid. Hist. Goth.* 36) afirma “*ann. X imperii Zenonis, Eurico mortuo, Alaricus, filius ejus, apud Tolosanam urbem princeps*” (no décimo ano do império de Zenão<sup>554</sup> (474-491), Eurico morto, seu filho Alarico se torna príncipe na cidade de Tolosa). Segundo nos conta Jordanes (*Get.* 297) Alarico II foi casado com Teudigota filha de Teodorico *O Grande* (488-526), rei dos Ostrogodos, com a qual teve um filho chamado Amalarico. Governando assim por vinte e três anos, ou seja, até 507 quando é derrotado pelos francos na Batalha de Vouillé (próximo à Poitiers), o que coloca fim no Reino visigodo de Tolosa na Gália.

### ***REINO ARIANO ESPANHOL***

<b><i>REI / ANO</i></b>
13. Gesaleico (508-511)
14. Teodorico O Grande (511-526)
15. Amalarico (526-531)
16. Teudis (531-548)
17. Teudiselo (548-549)

<sup>554</sup> Imperador *Caesar Flavius Zeno Augustus* governa o Império Romano do Oriente de 474-491.

18. Agila I (549-554)
19. Atanagildo (554-568)
20. Liuva I (568-573)
21. Leovigildo I (573-586)

**13. Gesaleico (508-511):** ou *Gisaleicus*. Era filho ilegítimo de Alarico II. Segundo Isidoro de Sevilha (*Isid. Hist. Goth.* 37) “[...] *Gisaleicus, superioris regis filius ex concubina creatus, Narbonae princeps efficitur [...]*”, ele foi criado por uma concubina, que, após a morte de seu pai e ainda na menoridade de seu meio irmão Amalarico, é aclamado rei por um grupo de *magnates* refugiados em Narbona. O bispo hispalense nos revela ainda que Gesaleico reinou por quatro anos até ser derrotado pelo Conde Ibbas, chefe militar ostrogodo a serviço de Teodorico *O Grande*. Após a derrota para os ostrogodos, Gesaleico foge para a África Vândala, mas retorna no ano seguinte, sendo derrotado definitivamente em Barcelona, de onde consegue fugir novamente, se escondendo na Aquitânia e, dois anos após sua deposição, no ano 513 é descoberto pelos ostrogodos que dão cabo a sua vida. Jordanes, por sua vez, silencia-se sobre a ascensão de Gesaleico ao trono dos godos.

**14. Teodorico O Grande (511-526):** com a morte de Gesaleico, Teodorico, o rei ostrogodo, avô de Amalarico, estabelece uma espécie de tutorado sobre a Hispania por quinze anos. Conforme a *Historia isidoriana* (*Isid. Hist. Goth.* 39) “[...] *extincto Gisaleico rege Gothorum, Hispaniae regnum XV annis obtinuit, quod superstes Amalarico nepoti suo reliquit*”, e do mesmo modo na *Crônica de Zaragoza* (*Chron. Caes. Rel. a.511*) no revela a mesma informação. Delega os cuidados de seu neto ao seu chefe militar, o também ostrogodo Teudis. Morre no primeiro ano do governo do imperador romano do Oriente Justiniano I (526-565) conforme Isidoro (*Isid. Hist. Goth.* 40), igualmente a *Crônica Itálica*<sup>555</sup> nos informa que Teodorico morre no ano 526 (*Chron. Ita. a.526*) “*Chronica Theodericiana quae finiunt in regis a. 526*”

<sup>555</sup> CHRONICA ITALICA. Edição de Mommsen, T. Monumenta Germaniae Historica. Chronica Minoria Saeculi IV, V, VI, VII. Vol. I aa., Tomus IX. Berlim: 1892.

**15. Amalarico (526-531):** ou também *Almaricus*<sup>556</sup>. Jordanes (*Get.* 302) nos conta que muito jovem Amalarico perdeu a vida e o reino, por conta das traições dos francos, liderados por Childeberto I (511-558), filho de Clóvis I (481-511). Segundo Isidoro de Sevilha (*Isid. Hist. Goth.* 40) “*Qui, cum a Childeberto Francorum rege apud Narbonam praelio superatus fuisset, ad Barcinonam trepidus fugit, effectusque omnium contemptibilis, ab exercitu jugulatus Narbonae in foro interiit [...]*”. Amalarico governou por cinco anos até sua morte em Barcelona, sendo logo sucedido por seu tutor o ostrogodo Teudis.

**16. Teudis (531-548):** tutor de Amalarico, eleito por Teodorico *O Grande*. Expulsou os francos da Hispania e após a morte de Amalarico continua a governar os visigodos (*Jord. Get.* 302). Translada a capital de Narbona para Barcelona. Reina por dezessete anos, enfrentando logo no início do seu reinado os bizantinos em 533 e após alguns anos, se vê novamente obrigado a defender o reino visigodo contra as investidas francas de Clotário e Childeberto. Elege como *dux* e chefe militar o ostrogodo Teudiselo. Morre assassinado em Barcelona pela espada de um godo que se fez passar por mendigo conforme nos conta Isidoro (*Isid. Hist. Goth.* 43) “*Nec mora, praevenit mors debita principem. Vulneratur enim a quodam in palatio, qui jamdudum dementis speciem, ut regem deciperet, simulaverat. Finxit enim arte insaniam, perfoditque principem, quo vulnere ille prostratus occubuit, et vi gladii indignantem animam exhalavit*”.

**17. Teudiselo (548-549):** também referenciado pelas fontes como *Teodegisclo* (*Jord. Get.* 303), ou *Theudisclo* (*Isid. Hist. Goth.* 41). Responsável direto pela derrota dos francos de Clotário em 541, quando ainda era *dux* de Teudis. Conforme nos conta Isidoro de Sevilha, Teudiselo reina por apenas um ano e três meses, em um banquete em Sevilha no ano 548, ao que parece por um grupo de homens cujas mulheres Teudiselo estava envolvido, conforme segue (*Isid. Hist. Goth.* 44) “*[...] regnans ann. I, menses III, qui dum plurimorum potentum connubia prostitutione publica macularet, et ob haec instrueret animum ad necem multorum,*

---

<sup>556</sup> Cf. GARCÍA MORENO, L. A. Sobre un nuevo ejemplar del Laterculus Regum Visigothorum. In: *Analecta Sacra Tarraconensia, Revista de Ciencias histórico eclesiásticas*. Vol. 47, Barcelona, 1975, pp. 8-19.

*praeventus conjuratorum manu Hispali inter epulas jugulatur, confossusque gladio exstinguitur*".

**18. Agila I (549-554):** ou também *Achila*. O último dos reis godos referenciados por Jordanes<sup>557</sup> (*Get.* 303). Agila I reinou por cinco anos, conforme registra Isidoro de Sevilha (*Isid. Hist. Goth.* 45). Seu governo foi conturbado, enfrentou a rebelião de Atanagildo na cidade de Sevilha (*Hispalis*) conforme Isidoro (*Isid. Hist. Goth.* 45) "[...] *Athanagildus tyrannidem regnandi cupiditate arripiens, dum exercitum ejus contra se Hispali [...]*". Jornanes (*Get.* 303) também nos informa sobre a rebelião de Atanagildo que obteve apoio dos Romanos ocupando diversas regiões da Andaluzia, nomeadamente, nas províncias da Baetica e Carthaginense. Agila foi morto na cidade de Emerita (Mérida) e o tirano Atanagildo foi reconhecido como rei "[...] *Agilanem Emeritae interficiunt, et Athanagildi sese regimini tradiderunt*" (*Isid. Hist. Goth.* 46).

**19. Atanagildo (554-568):** *Adanagillus*<sup>558</sup> ou *Athanagildus*. Após o apoio do exército bizantino, Atanagildo fecha um acordo com o Imperador Justiniano I, que respalda juridicamente a presença bizantina na Hispania<sup>559</sup>. Atanagildo reina por quatorze anos, e empreende campanhas contra os cordobeses da Península. Marcante de seu governo são os laços matrimoniais estabelecidos com os francos. No ano de 566 recebe uma embaixada franca que viera pedir a mão de sua filha Brunequilda para Sigeberto I (561-575) rei da Austrasia, e posteriormente, casa sua outra filha Gailswintha com o rei de Neustria Chilperico I (561-584). Atanagildo morre de morte natural em 568 na cidade de Toledo aonde residia (*Isid. Hist. Goth.* 47) "[...] *Athanagildus Toleti propria morte [...]*".

**20. Liuva I (568-573):** ou *Leua*<sup>560</sup> também *Liuvia* (*Ioan. Bic. a.568*). Após a morte de Atanagildo o trono ficou vago durante cinco meses (*Isid. Hist. Goth.* 47) "[...] *vacante regno*".

<sup>557</sup> Certamente reinava Agila I na época em que Jordanes fechava sua história sobre a façanha dos godos, concluída por volta de 551. Para tanto cf. SANCHEZ MARTÍN, J. M. *Jordanes. Origen y Gestas de los Godos*. Madrid: Cátedra, 2001.

<sup>558</sup> Cf. GARCIA MORENO, L. A. *Sobre un nuevo...*, op. cit., 1975.

<sup>559</sup> É possível que tal acordo fosse efetuado após a ascensão ao trono por Atanagildo. Contudo, sua datação é de difícil resolução por conta de nossa falta de referências.

<sup>560</sup> Cf. GARCIA MORENO, L. A. *Sobre un nuevo...*, op. cit., 1975.

*mensibus V*” em 568. Liuva I é aclamado rei em Narbona no mesmo ano de 568. Contudo, Liuva I associa seu irmão Leovigildo ao trono no terceiro ano de seu reinado, conforme nos informam Isidoro de Sevilha (*Isid. Hist. Goth.* 48) “[...]regnans ann. III, qui secundo anno, postquam adeptus est principatum, Leovigildum fratrem non solum successorem [...]” e João de Biclaro (*Ioan. Bic. a.568*) “*Huius imperii anno III germanus Liuuani regis superstite fratre, in regnum citeriores Hispania constituitur [...]*”. Portanto, no ano 571 Leovigildo passa a reinar, conforme o biclarenses, a *Hispania Citerior*, enquanto a Liuva I caberia o encargo da Narbonense. Liuva I morre em 573. Com efeito, o *Leterculus Regum Visigothorum* de Mommsen nos informa que Liuva reinou por quatro anos e quatro meses (*Lat. Reg. Vis. Leuua reg. ann. IIII m. IIII*).

**21. Leovigildo (573-586):** rei da Hispania desde 571 como *consorte regni* de seu irmão Liuva I. Após a morte de seu irmão, segundo nos informa João de Biclaro, Leovigildo unifica toda a Hispania e a Galia Narbonense, (*Ioan. Bic. a.573*) “*His diebus Liuuia rex vitae finem accepit et Hispania omnis Galliaque Narbonensis in regno et potestate Liuuigildi concurrir*”. Toma como esposa Goswintha, viúva de Atanagildo. No mesmo ano de 573 elege seus dois filhos Hermenegildo e Recaredo como seus *consors regni*. Enfrenta igualmente muitas sublevações contra seu governo, uma delas de seu filho Hermenegildo<sup>561</sup>. Em seu reinado de treze anos como rei único, Leovigildo enfrenta diversas guerras e unifica toda a Hispania, conquistando aos suevos em 585. A autação do governo de Leovigildo foi excepcional, exceto por um detalhe primordial: o campo religioso. Leovigildo reinou segundo Isidoro de Sevilha por dezoito anos morrendo de morte própria em Toledo em 586 (*Isid. Hist. Goth. 51*) “*Regnavit autem ann. XVIII, defunctus propria morte Toleti*”; com efeito, o *Laterculus* na versão de Mommsen nos informa que foram também dezoito anos; Contudo, a nova edição por Garcia Moreno (1975) nos informa que foram dezessete anos e um mês conforme segue “*Leuegillus regnavit annos XVII et menses I*”.

<sup>561</sup> Hermenegildo casa-se em 579 com a rainha franca Ingunda, filha de Sisberto I e Brunequilda, portanto, neta do rei visigodo Atanagildo. Segundo nos informa João de Biclaro (*Ioan. Bic. Chron. a.579*) ao casar-se com a rainha franca católica, Hermenegildo rebela-se contra o pai ariano, cujo qual movimenta seus exércitos contra o filho no ano de 582. Do mesmo modo, Isidoro de Sevilha (*Isid. Hist. Goth. 49*) nos informa que o tirano Hermenegildo levanta armas contra o pai em ação tirânica. Hermenegildo foi capturado em 584 de onde foi desterrado para Valência, e no ano seguinte foi morto por Sisberto. Sua mulher Ingunda e seu filho Atanagildo (que levava o mesmo nome do avô) fugiram para Constantinopla, aonde na viagem Ingunda morre, e seu filho vive na cidade imperial alguns anos até se perderem as informações sobre ele. Para tanto vide ORLANDIS, J. *Historia de España...op. cit.*, 1987 pp.105-106.



***REINO VISIGODO CATÓLICO***

<b><i>REI / ANO</i></b>
22 Recaredo I (586-601)
23. Liuva II (601-603)
24. Witérico (603-610)
25. Gundemaro (610-612)
26. Sisebuto (612-621)
27. Recaredo II (621)
28. Suinthila (621-631)
29. Sisenando (629-636)
30. Iudila (631-634?)
31. Chintila (636-639)
32. Tulga (639-642)
33. Chindasvintho (642-653)
34. Recesvintho (649-672)
35. Wamba (672-680)
36. Paulo (673)
37. Ervígio (680-687)

38. Égica (687-702)
39. Witiza (702-710)
40. Rodrigo (710-711)
41. Agila II (711-713)
42. Ardobasto (714-720)

**22. Recaredo I (586-601):** “[...] Morto Leovigildo, seu filho Recaredo é coroado no reino, num culto dotado de religiosidade, de costumes diferentes de seu pai” com estas palavras Isidoro de Sevilha nos informa sobre a ascensão de Recaredo I ao trono visigodo, conforme segue em (*Isid. Hist. Goth.* 52) “[...] *Leovigildo defuncto, filius ejus Recaredus regno est coronatus, cultu praeditus religionis, et paternis moribus longe dissimilis*”. Sob todos os aspectos o reinado de Recaredo é marcado pela convocação do III Concílio de Toledo e a conversão dos visigodos ao cristianismo niceno, superando a ‘heresia ariana’. Abundantes informações sobre estes acontecimentos encontramos em João de Biclaro no final da sua Crônica. Recaredo I faleceu em Toledo pacificamente no décimo quinto ano de seu reinado, conforme nos informa o bispo hispalense (*Isid. Hist. Goth.* 56) “*Toleti fine pacifico transiit, qui regnavit annos XV*”.

**23. Liuva II (601-603):** sucessor de seu pai Recaredo I. Além da evidente inexperiência quando assume o trono em Toledo, Liuva II contava com um agravante ainda maior. Segundo Isidoro de Sevilha, ele era filho de mãe ignóbil, nascido de mãe plebéia anos antes do casamento de Recaredo com a rainha Baddo. Sendo, portanto, ilegítimo aos olhos da aristocracia visigótica, foi deposto um ano e meio após sua ascensão ao trono por Witérico em 603, quando contava então com apenas vinte anos (*Isid. Hist. Goth.* 57) “[...] *post Recaredum regem regnat Liuva filius ejus an. II, ignobili quidem matre progenitus, sed virtutis in dole insignitus. Quem in primo flore adolescentiae Wictericus, sumpta tyrannide, innocuum regno dejecit, praecisaque dextra occidit anno aetatis XX, regni vero II*”.

**24. Witérico (603-610):** ou *Wictericus*. Após a deposição e morte de Liuva II, assume o reino Witérico, um homem experimentado nas armas, detentor de várias vitórias, conforme nos conta Isidoro (*Isid. Hist. Goth.*57) “[...] *exstincto Liuvane, Wictericus regnum [...] Vir quidem strenuus in armorum arte, sed tamen expers victoriae*”. No entanto, com uma política particularmente marcada por fracassos, como as tentativas de alianças com os franco, como no casamento de sua filha Ermenberga com Teodorico II (herdeiro da Borgonha). Segundo nos informa Fredegário (*Chron. XXX*) “[...] *Instigantibus verbis Brunichildae aviae et Theudilanae germanae efficitur odiosa. Post anni circulum Theudericus Ermenbergam exspoliata a thesauris in Spaniam retransmisit*”, Teodorico II instigado por sua avó a rainha Brunequilda é persuadido a devolver sua esposa. Ele realmente o faz. Witérico pretendendo vingar a afronta, estabelece alianças com os demais reis francos Teodoberto II de Austrasia e Clotário II, também com o rei lombardo Agiulfo. Contudo seus intentos não vingaram. Morreu assassinado por um grupo de conjurados em 610 num banquete, conforme nos chama atenção Isidoro de Sevilha, Witérico morreu pela espada, da mesma forma que pela espada se fez rei (*Isid. Hist. Goth.*58) “[...] *quia gladio operatus fuerat, gladio periit*”. Último rei visigodo que morre assassinado a que tenhamos registro.

**25. Gundemaro (610-612):** reinou por dois anos após Witérico (*Isid. Hist. Goth.*59) “[...] *Gundemarus post Wictericum regnat an. II*”, do mesmo modo o *Laterculus* nos informa que foi precisamente dois anos e dez dias (*Lat. Reg. Vis., p.467*) “*Gundemarus reg. ann. II d. X*”. Exímio na política interna combatendo aos vascos no interior da Península. Morre em Toledo em 612 de morte natural.

**26. Sisebuto (612-621):** ou *Seseguto*<sup>562</sup> também *Sisebodus*. Segundo Fredegário (*Fred. Chron. IV, 33*) “[...] *Sisebodus successit in Spaniae regnum, vir sapiens et per totam Spaniam laudabilis valde, pietate plenissimus*”, um rei sábio, plenamente piedoso e respeitado por toda Hispania. Quiçá o mais ilustrado e culto rei visigodo, que nas palavras de Isidoro de Sevilha é figurado como eloquente, justo, bondoso, piedoso, cristão, conhecedor das letras e douto, (*Isid. Hist. Goth.*60) “*Sisebutus christianissimus [...] Fuit autem eloquio nitidus, sententia*

<sup>562</sup> Cf. GARCIA MORENO, L. A. *Sobre um nuevo...*, op. cit., 1975.

*doctus, scientia litterarum magna ex parte imbutus. In judiciis justitia et pietate strenuus ac praestantissimus, mente benignus [...]*". Amante das letras e das ciências, a ele Isidoro de Sevilha dedica uma primeira versão das suas Etimologias, e também um tratado sobre a natureza *De Natura Rerum*. Na política interna Sisebuto se enfrenta com os rucões e bizantinos. Isidoro de Sevilha revela que a partir deste rei, houvera um avanço na arte da guerra, pois, pela primeira vez os godos combatiam com uma frota naval (*Isid. Hist. Goth. 61*). Morre em 621 após oito anos e onzes meses de reinado, sendo sucedido por seu filho Recaredo.

**27. Recaredo II (621):** filho de Sisebuto. Reina após a morte do pai. Não temos muitas informações sobre ele ou seu efêmero reinado. A Crônica Mozárabe de 754 nos informa que "*Reccaredo denique huic Sisebuto succedente in solio, dum per tres menses solummodo regnat, hujus vitae brevitatis nihil dignum praenotat*" (*Chron. Moz. a.754, 15*) ao que segue: (Recaredo eventualmente sucede Sisebuto no trono, por apenas três meses. Sua vida foi tão breve que não há nada digno de relatório). Numa curtíssima passagem da *Historia Gothorum*, Isidoro nos conta que "Abandonado seu filho Recaredo ainda pequeno, após a morte do pai poucas coisas sabemos do príncipe, a morte o intervém em seu governo" (*Isid. Hist. Goth. 61*) "*Relicto Recaredo filio parvulo, qui post patris obitum princeps paucorum dierum, morte interveniente, habetur*". Interessante notar que o *Laterculus* na versão de García Moreno (1975) coloca que Recaredo II reinou três anos "*Item Recaredus regnavit annos III*"; e na mesma sequência, o *Laterculus* na versão de Mommsen (1898) igualmente reconhece que foi um ano, dois meses e dez dias (*Lat. Reg. Vis., p.467*) "*Reccaredus filius reg. ann. I m. II d. X*". Desconhecemos as causas de sua morte.

**28. Suinthila (621-631):** ascende ao trono em 621 em lugar de Recaredo II. Exposto de maneira laudatória por Isidoro de Sevilha (*Isid. Hist. Goth. 62-64*) que refere-se a ele como o gloriosíssimo Suinthila que pela graça divina recebe o cetro, um gênio militar, portador das melhores virtudes como a fidelidade, prudência, indústria, príncipe do povo, pai dos pobres "*gloriosissimus Suintila gratia divina regni suscepit sceptrum [...] Praeter has militaris gloriae laudes plurimae in eo regiae majestatis virtutes, fides, prudentia, industria [...] princeps populorum, sed etiam pater pauperum [...]*". O primeiro rei a governar sob uma Hispania

totalmente unificada conforme descreve a Crônica Mozárabe, (*Chron. Moz. a.754, 16*) “*Hic caeptum bellum cum Romanis peregit, celerique victoria totius Hispaniae monarchiam obtinuit*” (Com rápida vitória, ele colocou um fim à guerra que havia sido iniciada com os romanos e obteve a monarquia de Hispania na sua totalidade). Contudo, a transparência evidenciada pelas fontes nos cinco primeiros anos de seu reinado subverte-se em escuridão nos cinco últimos anos. Associa ao seu filho Recimiro ao trono, mas este não chega a reinar, Suinthila é deposto por um golpe aplicado por Sisenando em 629, com auxílio do rei de Neustria e Austrasia Dagoberto I (629-639), sendo julgado e condenado pelo IV Concílio de Toledo de 633 presidido pelo mesmo Isidoro de Sevilha. Suinthila perde o trono oficialmente em 631, contudo, conserva sua vida, vindo a falecer anos mais tarde em Toledo. O *Laterculus* de Mommsen coloca que Suinthila reinou por dez anos (*Lat. Reg. Vis., p.467*) “*Suinthila reg. ann. X*”, seguido pela versão de Garcia Moreno (1975) “*Suintila regnavit annos X*”.

**29. Sisenando (629-636):** ou *Sesenandus*. Uma informação de Máximo de Zaragoza em sua crônica revela que Sisenando já reina em 629, (*Max. Caes. Chron. a. 629*) “*Svinthila regno pulsus moritur (...) regem jam Sisenando [...]*”. Com a ajuda de Dagoberto I após um acordo, aplica um golpe que depõe a Suinthila, conforme descrito por Fredegário (*Fred. Chron. IV, 73*). Proclama-se rei oficialmente em Zaragoza em 631. Convoca o IV Concílio de Toledo em 633 para ratificar seu golpe. Enfrentou, após sua oficialização no trono visigodo, a revolta de Iudila provavelmente entre 631-633, vencendo-a certamente após 633. Sisenando reinou até o ano de 636, quando morre em Toledo. Interessante as informações sobre o tempo de seu reinado contidas no *Laterculus* de Mommsen (1898) qual afirma que seu reinado durou quatro anos, onze meses e dezesseis dias *Lat. Reg. Vis., p.467*) “*Sisenandus reg. ann. IIII m. XI d. XVI*”; a edição de García Moreno (1975) refere-se ao mesmo reinado com três anos e onze meses “*Sesenandus regnavit annos III et menses XI*”.

**30. Iudila (631-634?):** não possuímos qualquer registro escrito sobre a tomada de poder por parte de Iudila. Mesmo, não existem quaisquer indícios de sua família ou seus partidários. É provável que ele fosse um nobre do sul partidário de Suinthila, que após a deposição deste por Sisenando se declara rei no sul Peninsular por volta de 631. Conhecemo-lo por duas moedas suas encontradas respectivamente em Emérita (Mérida) e Illiberis (Granada), ambas no sul. O

modelo de cunhagem é semelhante ao usado na época de Suinthila, no qual se encontra a inscrição *Iudila Rex*. Sua usurpação durou pelo menos um ano, posto que fosse esse o tempo mínimo para que uma *ceca* (oficina monetária visigoda) efetuasse a cunhagem e deve ter perpassado as barreiras cronológicas de 633, pelo fato de não figurar nas exortações do IV Concílio de Toledo de 633 assim como o rei deposto Suinthila e seu irmão Geila.

**31. Chintila (636-639):** ou *Sintela* também *Scintilla*. Eleito rei logo após a morte de Sisenando em 636. Segundo Fredegário (*Fred. Chron. IV, 82*) “*Eo anno Sintela rex Spaniae, qui Sisenando in regno successerat [...]*” (No mesmo ano Sintela rei da Hispania sucede a Sisenando [...]). Seu reinado, nos primeiros anos, se apresenta de maneira pouco clara. Com ele realizaram-se o V e VI Concílios de Toledo e, em ambos percebemos um ambiente nebuloso, em cujo qual pairava a necessidade extrema de proteção dele e de seu séquito. Uma insegurança, evidentemente, causada pela situação política a que ele tomou frente. A Crônica Albeldense<sup>563</sup> registra que Chintila foi um rei que promoveu o fortalecimento da fé de seu povo (*Chron. Alb., 27*) “*Cintila rg. an. III. Sinoda plura Toletum cum episcopis egit et subditum regnum fide firmavit. Toletum decessit sub imperatore Eraclio*” de modo que, esta nota indica fundamentalmente o caráter apaziguador a que se pretendeu seu governo. No final de dezembro de 639 Chintila faleceu, sendo logo sucedido por seu filho Tulga.

**32. Tulga (639-642):** ou *Tuliga*, que segundo o *Laterculus* de García Moreno (1975) reinou por três anos e cinco meses “*Tuliga regnavit annos III et menses V*”. Ainda jovem assume o trono dos godos após a morte do pai Chintila. A Crônica Mozárabe apresenta a Tulga como um rei de “boa índole” e de nobre origem (*Chron. Moz. a.754, 11*) “[...] *Tulgas bonae indolis et radicis Gothorum, regno suscepto principatur [...]*”. Por outro lado, Fredegário (*Fred. Chron., IV, 82*) é taxativo ao dizer que, após a morte de Chintila “*Hujus filius, nomine Tulga, sub tenera aetate Spaniis petitione patris sublimatur in regno. Gothorum gens impatiens est, quando super se forte jugum non habuerit. Hujus Tulganis adolescentia omnis Spania more solito vitiatur, diversa committens insolentia.*” (Assim seu filho, de nome Tulga, sob tenra idade e a pedido de seu pai assume o reino da Hispania. O povo godo é impaciente, quando se

<sup>563</sup> CRÔNICA ALBELDENSE. Edição de J. Gil Fernández; J. L. Moralejo; J. I. Ruiz de la Peña. *Crónicas Asturianas*. Oviedo: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, 1985, pp.151-188.

vê sob forte jugo não se acomoda. Assim o adolescente Tulga por toda Hispania foi estupidamente corrompido mais que o costume, cometendo diversas insolências”. As duras palavras de Fredegário caracterizam um rei inexperiente, deixado levar pelas influências, cuja debilidade de governo trouxe consigo seu insucesso. Tulga reinou, segundo o *Laterculus* de Mommsen (1898) por dois anos e quatro meses (*Lat. Reg. Vis. P.467*) “*filius eius Tulga reg. ann. II m. IIII*”, admitindo que substitui ao pai no final de dezembro de 639, reinou até por volta de abril de 642.

**33. Chindasvintho (642-653):** ou *Chindasuindus*. Gregório de Tours<sup>564</sup> disse no século VI que os godos têm o detestável costume de assassinar seus reis, colocando logo no lugar outro que melhor lhes agrade (Greg. Tur. III, 30) “*Gothi hanc detestabilem consuetudinem, ut, si quis eis de regibus non placuisset, gladio eum adpeterent, et qui libuisset animo, hunc sibi statuerent regem*”. Chindasvintho parece ter recuperado esta prática em relação a aristocracia e a nobreza visigótica no século VII, o que caracterizará particularmente sua política. Fredegário, ao falar a propósito da política de Chindasvintho, nomina este mesmo costume como sendo o *Morbo Gothorum*, (*Fred. Chron. IV, 82*), “*Quoadusque hunc morbum Gotthorum Chintasindus cognovisset perdomitum, non cessavit quos in suspicione habebat gladio trucidare*”. A *Crônica Mozárabe* não é menos branda ao falar da política empreendida por Chindasvintho, nos informando que “[...] *Chindasvinthus per tyrannidem regnum Gothorum invasum Hiberiae triumphaliter principatur, demoliens Gothos, sexque per annos regnat [...]*” (*Chron. Moz. a.754, 13*) (Chindasvintho com tirania invadiu o reino dos godos triunfando sobre a Ibéria, o demolidor de godos reinou por seis anos). É evidente que o sentido pejorativo atribuído a Chindasvintho pelo epíteto de “demolidor de Godos” refere-se, por certo, aos métodos políticos empregados por este, para se manter no poder ao passo que assume o trono tiranicamente com quase oitenta anos de idade. Segundo a *Crônica Mozárabe* (*Chron. Moz. a.754, 15*), no sétimo ano de seu reinado, portanto em 649, associa ao seu filho Recesvintho ao trono, que permaneceria até 653, ano de sua morte. De fato, a *Crônica Albeldense* nos informa que sozinho Chindasvintho reinou por seis anos (642-648) e a partir dos sétimo ano, reina junto com seu filho Recesvintho por mais quatro anos (*Chron. Alb. 29*) “*Cindasuintus rg. solus an. VI et cum filio suo Recesuinto an. IIII [...]*”. Do mesmo modo, Mommsen (1898) informa que (*Lat. Reg. Vis., p.467*) “*Chindasuindus regnavit solus annos*

<sup>564</sup> GREGÓRIO DE TOURS. *Historiarum Libri X*. Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingicarum. Edição de KRUSH, B.; LEVINSON, W. Hanover, 1951.

*VI m. VIII d. XX [...] item cum filio suo domno Recesuindo rege reg. ann. IIII m. VIII d. XI*". Com efeito, o *Laterculus* segundo a versão de García Moreno (1975) repassa a informação da seguinte forma "*Chindasuindus regnavit annos VII et menses VIII, idem cum filio suo Recesuindo regnavit annos IIII*", ou seja, sete anos e oito meses só, e com o filho Recesvintho foram mais quatro anos.

**35. Recesvintho (649-672):** também chamado *Reccesuindus*. A mesma fonte que havia qualificado ao seu pai como "*Demoliens Gothos*" (demolidor de godos) e de "*licet flagitiosum*" (embora de conduta desonrosa), o chamou de *bonimotum* "bondoso" (*Chron. Moz. a.754, 15*). O *Laterculus* de Mommsen (1898) informa que o tempo total de seu reinado foi de vinte e três anos, sete meses e onze dias (*Lat. Reg. Vis., p.468*) "*Reccesuindus solus reg. ann. XXIII m. VII d. XI*". Sob seu reinado é reorganizado o código de leis visigodas *Liber Iudiciorum* ou a *Lex Visigothorum*. Enfrenta dissidentes herdados da política particularista de seu pai. Um dele é o *magnate* Froya, que se rebela contra o rei, o que ocasiona o extenso comentário no cânon segundo do VIII Concílio de Toledo de 653 acerca dos "*de refugis atque perfidis*"<sup>565</sup>, ou seja, dos "expatriados e traidores", que participavam "*rusticanarum plebium seditioso tumultu*" (por tumulto sedicioso de gente rústica). Uma breve passagem da *Crônica Albeldense* é transparente a respeito do tempo em que Recesvintho esteve no poder (*Chron. Alb. 29*) "*[...] Huius tempore quieuit Spania [...]*" (Em seu tempo a Hispania descansou). Conforme nos informa uma passagem do *Laterculus* de Mommsen (1898) "*obiit K. Sept. die IIII feriae, hora III aera DCCX [...]*", a morte chegou-lhe em setembro de 672. Paralela a esta informação e de maneira mais precisa a *Crônica Albeldense* (*Chron. Alb. 29 a.*) registra que Recesvintho morreu quando descansava em sua residência de verão em Gérticos aos arredores de Salamanca no mês de setembro "*In uilla Gerticos territorio Salamanticensi obiit Kl. Septembris [...]*". Na versão de García moreno do *Laterculus* (1975) Recesvintho reinou por vinte e um anos e dez meses, conforme segue "*Recesuindus regnavit solus annos XXI et menses X*".

**36. Wamba (672-680):** *Guamba, Uamba*, e também *Bamba*. Indubitavelmente, é o rei cujo qual possuímos as informações mais precisas de seu reinado, graças aos escritos de Juliano,

---

<sup>565</sup> *Conc. Tol. VIII a.653, c.2.*



bispo de Toledo em sua *Historia Regis Wambae*. Através dela, conhecemos com detalhes como se deu a eleição do rei, sua unção e os momentos precisos dos primeiros anos de seu reinado. Juliano de Toledo em sua *Historia* coloca que (*Iul. Tol. Hist. Reg. Wam.*) “[...] *Wamba princeps, quem digne principari Dominus uoluit, quem sacerdotalis unctio declarauit, quem totius gentis et patriae communio elegit [...]*” ([...] o ilustríssimo príncipe Wamba, a quem dignamente o Senhor quis que reinasse, a quem a unção sacerdotal consagrou, a quem a comunidade de todo o povo da pátria elegeu [...]). Do mesmo modo, o *Laterculus* de Mommsen (1898) referencia sobre a solenidade da unção de Wamba (*Lat. Reg. Vis., p.468*) “[...] *suscepit autem gloriosus Wamba regni gubernacula eodem die [...] dilata unctionis sollemnitate usque [...]*”. Já no primeiro ano de seu reinado (673) enfrenta a rebelião do duque Paulo que havia se auto-proclamado rei na Narbonense. Ao que explicitam as fontes, não houve de início qualquer manifestação contra a eleição de Wamba. Ele reinou por oito anos, segundo o (*Lat. Reg. Vis., p.468*) “[...] *gloriosu Wamba reg. ann. VIII m.I d.XIIII*”. Na noite de quatorze de outubro de 680, Wamba recebeu aos *magnates* no palácio real de Toledo, juntamente com o bispo Juliano II de Toledo que procedeu ao cerimonial do *Ordo Poenitentiae* conforme descrito no *Liber Ordinum* da igreja visigótica, tonsurando ao rei que parecia moribundo, fazendo que assinasse sua desistência do trono em favor de Ervígio, e com as palavras “*velut mortuus huic mundo*” (como morto para este mundo) transforma ao rei em penitente público, despojando-lhe assim as insígnias reais. Com efeito, para a surpresa de muitos que testemunhava a cerimônia, o rei recuperou plenamente a consciência, mas, já era tarde. Wamba não mais era rei, e assim sendo, se retirou para o monastério de Pampliega aos arredores de Burgos aonde viveu mais sete anos e três meses, quer dizer, até janeiro 688.

**37. Paulo (673):** “*In nomine Domini Flavius Paulus unctus rex orientalis Wambani regi austro*” (Em nome do Senhor, Flávio Paulo, ungido rei do Oriente, a Wamba rei do Sul”, deste modo começa a carta do conjurado Paulo ao então legítimo rei Wamba em 673. Nesse mesmo ano, Paulo um duque visigodo, é mandado pelo rei wamba para conter uma rebelião encabeçada pelo nobre Ilderico, conde de Nîmes, apoiada pelo bispo de Malagona Gumildo e também pelo abade Ramiro. Paulo contém a rebelião e junta seu exército se proclamando rei na Septimânia em 673. A Crônica Albeldense confirma esta notícia referindo-se ainda que a Paulo caberia a parte da província da Galia ao norte de Hispania (*Chron. Alb. 30*) “[...] *Primo regni anno reuellantem sibi Paulum ducem quum quadam parte Spanie seu cum omni*

*prouintia Gallie [...]*”. A rebelião é descrita com detalhes pelo bispo Juliano II de Toledo na sua *Historia Regis Wambae*, e aparece igualmente nas crônicas tardias como a Crônica Albeldense (*Chron. Alb.*, 30); na Crônica Rotense<sup>566</sup> (*Chron. Rot.*, 1) e na Crônica Sebastianum<sup>567</sup> (*Chron. Seb.*, 1). A revolta de Paulo que durou alguns dias foi esmagada pelos exércitos de Wamba, que capturou o *rei-usurpador* e o fez desfilar pelas vielas de Toledo.

**38. Ervígio (680-687):** ou *Eroigius*. Foi “colocado” no trono dos godos após o golpe e deposição de Wamba apoiado pelo bispo Juliano II de Toledo. A Crônica Rotense (*Chron. Rot.*, 3) coloca que Ervígio chega ao trono de maneira tirânica “*Post Bambanem Eruigius regnum obtinuit que tyrannize sumsit*”. Ungido no dia 21 de outubro de 680, reinou por sete anos conforme o *Laterculus* na edição de Garcia Moreno (1975) “*Eroigius regnauit os VII*”. Teve um governo particularmente marcado pelo reavivamento da política anti-judaica, que valeu a inserção do título III do livro XII no *Liber Iudiciorum*<sup>568</sup>. Conforme a Crônica Mozárabe (*Chron. Moz. a.754*, 23) em seu tempo uma grande fome devastou a Hispania “*Cujus in tempore fames valida Hispaniam depopulator [...]*”. Sob seu reinado celebrou-se os Concílios XII, XIII e XIV de Toledo. Casou-se com Luivigoto, filha de Suinthila e Teodora (neta de Recaredo I e Baddo). Como forma de garantir seu poder, entrega a mão de sua filha Cixilo em casamento ao *magnate* e futuro rei Égica, segundo a Crônica Albeldense (*Chron. Alb.* 31) “*Filiam suam Egicani futuro regi coniugem dedit*” que casara-se em Toledo “*Filiam suam coniugem dedit Egicani Toletto [...]*”. Em novembro de 687, sentindo seu fim próximo elege a Égica como seu sucessor. Recebe a panitência pública em 15 de novembro liberando-o de seu compromisso de fidelidade para com os magnates do reino, marcando assim o final de seu reinado. Desconhecemos as razões a que Ervígio preferiu seu genro Égica em lugar de qualquer um de seus filhos. O *Laterculus* de Mommsen (1898) registra que Ervígio reinou por sete anos “*Ervigius reg. ann. VII*”, igualmente pela versão de García Moreno (1975).

<sup>566</sup> CRÔNICA ROTENSE. Edição de GIL FERNANDEZ, J. *Crônicas asturianas*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1985, pp. 151-188.

<sup>567</sup> CRÔNICA SEBASTIANUM. Edição de GIL FERNANDEZ, J. *Crônicas asturianas*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1985, pp. 114-149.

<sup>568</sup> L. V. XIII, III: *De Novellis Legibus Iudeorum, quo et vetera confirmantur, et nova adiecta sunt*. In: ZEUMER, K. *Leges Visigothorum. Monumenta Germanica Historica, Legum Sectio I, Leges Nationum Germanicarum I*, Hanniver: Impensis Bibliopolli Hahniani, 1902, pp.427-456.

**39. Égica (687-702):** ou *Egiga*. Casado com Cixilo, filha de seu antecessor. A Crônica Sebastianum registra que “*Era DCCXXV Eruigio autem defuncto [...] Egica electus est in regno, multumque sapiens et patiens fuit*” (Na era 725 (687) morto Ervígio [...] Égica é eleito para reinar, muito sábio e paciente). Uma notícia da Crônica Albedense nos informa (*Chron. Alb. 32*): “*Egica rg. an. XV. Iste dum regnum accepit, filiam Eruigii coniuratione Uambanis abiecit. Filium suum Uittizanem participem secum regno preficit [...]*”.

**40. Witiza (702-710):** ou Uittizza (*Chron. Alb. 33*). Como indicou a informação anterior da mesma Crônica Albedense, foi associado ao trono por seu pai Égica em 694, Casou-se com Cixilo, filha do rei Ervígio, morrendo em Toledo em 710, em tempos do imperador Tibério.

**41. Rodrigo (710-711):** ou Rudericus. Nos informa a Crônica Albedense que Rodrigo reinou por três anos. Do mesmo modo, diz-nos o autor da Albedense que nos tempos de Rodrigo, os sarracenos invadiram a Hispania e se apoderaram do reino dos godos, asseverando impiedosamente: (*Chron. Alb. 34*): “*reges Gotorum defecerunt*”, ou seja, após Rodrigo “os reis dos Godos se acabaram”.